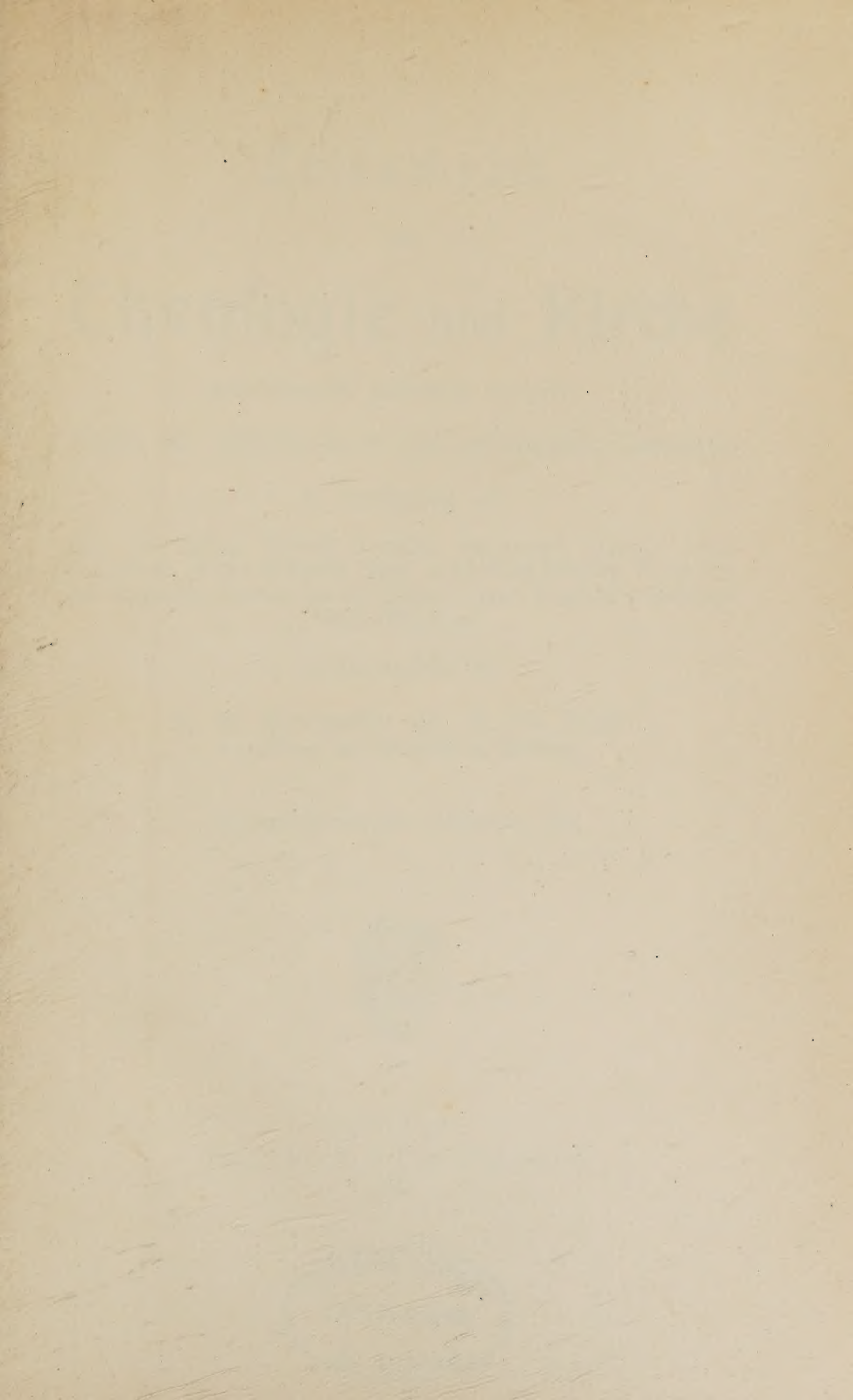
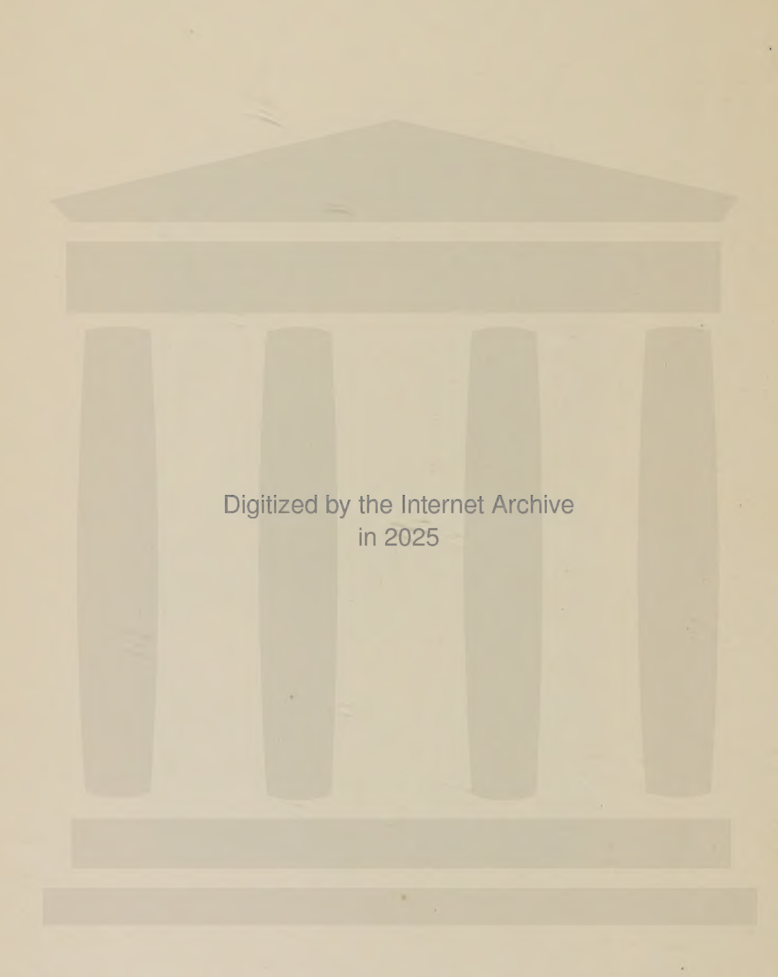






Zeitschrift

für

Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

In Verbindung mit

Beth Eck Häring Harnack J. Kaftan Kattenbusch Lobstein Loofs E. W. Mayer R. Otto O. Ritschl Scheel v. Schultheß-Rechberg M. Schulze Sell Steinmann Stephan Thieme Titius F. Traub Troeltsch J. Wendland Wendt Wobbermin

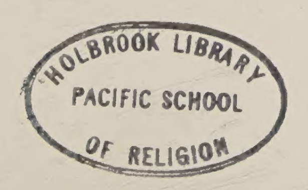
herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

Dreiundzwanzigster Jahrgang 1913



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1913



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhalt.

I. Artikel.

II. Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Seite

III. Register.

IV. Mitarbeiter an diesem Jahrgang.

Zum Gedächtnis an Martin Kähler.

Ein Wort zum Frieden.

Von

Professor D. Haering in Tübingen.

Reich und in sich geschlossen ist das Lebenswerk, auf das sich dankbar unser Blick richtet. Aber es ist nicht die Meinung der folgenden Blätter, überhaupt die theologische Bedeutung Kählers zu schildern. Dazu sind Andere viel berufener. Den Gesichtspunkt, unter dem dieses Gedenkblatt steht, bezeichnet die zweite Ueberschrift: ein Wort zum Frieden.

Zum gegenseitigen Verständnis, nicht zu äußerlicher Union. Kampf muß sein, er fördert das Leben, wie er ein Zeichen des Lebens ist; und alle noch so wohlgemeinten voreiligen Einheitsformeln sind stets nur Quellen neuen Streits geworden, wenn nicht das Schlimmere eintrat, daß sie das Leben schädigten. Aber unter der Art, wie der Kampf geführt wird, leidet oft das Leben, weil der innerste Friede leidet, der im Kampf verbinden könnte und sollte, wenn wir anders um die Wahrheit kämpfen und in ihrer Erkenntnis fortschreiten wollten.

Wenn ich Kählers Name unter diesen Gesichtspunkt stelle, so bedarf es vor allem der Versicherung, daß er nicht zu dem Versuch mißbraucht werden soll, seinen theologischen Ort irgend als den einer friedlichen Vermittlung zu bezeichnen, insbesondere ihn, mit den üblichen Worten geredet, von rechts weiter nach links zu rücken. Das würde den offenkundigen Tatsachen wie seinen persönlichen Zeugnissen widersprechen. Kähler wollte mit vollem Bewußtsein auf der rechten Seite stehen; und wenn ihm auch der Titel „positive" Theologie je länger je weniger ganze Befriedigung gewährt zu haben scheint, so wird man doch nicht leugnen können, daß er mit den Jahren die Scheidelinie gegen die „liberale" nur

desto schärfer zog. Sogar bis ins Kleine. Die gelegentliche Mitarbeit an einer ihm grundsätzlich nicht sympathischen Zeitschrift, ja der persönliche lernbereite Verkehr mit einem ihm innerlich fernstehenden Theologen konnte ihm schwere Bedenken wecken. Bekannt ist die Entschiedenheit, mit der er in öffentlichen Vorträgen z. B. über die Frage „Gehört Jesus in das Evangelium?" alles tat, „unverrückbare Grenzsteine" aufzurichten; nicht ohne daß der ferner stehende Leser unwillkürlich die Verbindungslinien durchscheinen sah. Oder er verwunderte nicht wenige mit der Bemerkung, die Vorliebe für den Entwicklungsgedanken mache es verständlich, warum man versuche, sich der ersten Bitten des Vaterunsers zu entledigen; man könne sie nicht brauchen, weil der Weltprozeß sich ohne Rücksicht auf das Religiöse erledige. Ebenso genügt die Erinnerung, daß sein Name unter den Mitherausgebern der „Reformation" stand, um jeden Verdacht auszuschließen, als sollte Kähler in ein ihm selbst fremdes Licht theologischer Beurteilung gerückt werden. Fügen wir lieber noch ausdrücklich hinzu, wie tief seine Stellungnahme in seiner persönlichen Art, natürlicher Ausrüstung wie religiöser Führung, begründet war. Auf die Bitte eines Kollegen, dem er seine rückhaltlose Glaubensgemeinschaft oft bezeugt hatte, nach der Mitte und nach „links" hin versöhnender aufzutreten, erwiderte er einmal: Das dürfen Sie nicht erwarten, das kann ich nicht; mir ist es innerstes Bedürfnis, den Schatz des Glaubens möglichst in den Worten auszudrücken, die uns die Kirche überliefert hat. Indem so für das Folgende mit Bewußtsein darauf verzichtet wird, die Schärfen, wohl manchmal Härten im Urteil Kählers zu erweichen, soll auch nicht ein wesentliches Gewicht darauf gelegt werden, daß, wie aus der letzten Erinnerung zugleich hervorgeht, für ihn die Geistesgemeinschaft nicht mit der Gemeinschaft der Schule oder Richtung aufhörte, daß er z. B. schreiben konnte von dem „wie er weiß und wie Sie wohl auch wissen, mir sehr lieben und verehrten W. Herrmann." Wenn also in der Ueberschrift das Gedenkblatt für Kähler als ein Wort zum Frieden bezeichnet wird, so ist das in einem andern und tiefern Sinn gemeint.

Naturgemäß ist es ein Doppeltes, was theologisch trennt und einigt: die Gesamtanschauung vom Wesen unserer Religion, und die Grundrichtung, wie man ihre Wahrheit erhärtet. Das Erste ist die Hauptsache und wird normalerweise das Zweite bestimmen, nach dem Wesen muß man den Wahrheitsbeweis gestalten. Aber

in der theologia viatorum, um einen auch Kähler werten Ausdruck zu brauchen, tritt nach Ausrüstung, Umständen, Erlebnis das eine oder andere in den Vordergrund des Bewußtseins, und dementsprechend empfinden die persönlichen Träger dieses Unterschieds ihre Verschiedenheit oft lebhafter und tiefer, als es die Sache fordern würde. Das gilt wohl noch mehr von den in erster Linie an der Fundamentierung und Methode Interessierten, als von den vor allem auf den Inhalt Gerichteten, aus dem eben genannten Grund. Kähler gehört zu den Letzteren. Indem wir hievon ausgehen, von dem, was ihm das eigentliche Wesen unseres christlichen Glaubens ausmachte, werden wir von selbst auf seine Stellung zu der anderen Hauptfrage geführt.

Es wird ein ergreifender Zug in dem nun abgeschlossenen Lebensbilde Kählers bleiben, daß er über sein Begräbnis verordnete, es solle dabei nichts als das Zeugnis vom rechtfertigenden Glauben laut werden. „Er wollte damit nicht sagen, daß er mehr Glauben habe, als Andere, sondern daß der Glaube alles sei.“ (Vgl. F. Kattenbusch, Preuß. Kirchenzeitung 1912, Nr. 40 und 41. D. Martin Kähler, Blätter der Erinnerung 1912, war noch nicht erschienen, als diese Abhandlung geschrieben wurde.) Nahestehende heben einstimmig hervor, wie sehr ihm überhaupt der Gedanke fremd war, als ob der Theologe einen Sonderbesitz im Unterschied von der Gemeinde habe und von etwas Anderem lebe als sie. Diese innerste Herzensstellung ist durch jenen letzten Willen sinnbildlich verkörpert: Rechtfertigung aus dem Glauben ist das Losungswort seiner ganzen theologischen Lebensarbeit, seine „Wissenschaft der christlichen Lehre“ ist „von dem evangelischen Grundartikel aus“ dargestellt.

Kähler ist in besonderem Maße eine lebendige Antwort auf die in den letzten Jahrzehnten oft erwogene Frage, ob der reformatorische Rechtfertigungsglaube dem heutigen Menschen etwas zu bedeuten habe. Die von ihm gegebene Antwort in seinem theologischen Lebenswerk wie in seiner letzten Bestimmung zeigt aber auch besonders deutlich, unter welchen Bedingungen jener Glaube „Kleinod“, nicht „Reliquie“ für uns ist wie für die vor uns. Eben als persönlicher Glaube an Gottes wirkliche Gnade in Christus, als, kurz gesagt und Erläuterung vorbehalten, diese unvergleichliche Einheit oder Einigung des Allerobjektivsten und Allersubjektivsten.

Das war Glaube für Kähler. Seine Formeln mögen im Einzelnen gewechselt haben, sie mögen von den Einzelnen im Einzelnen sehr verschieden beurteilt werden; in der Sache war er semper idem seit jenem entscheidenden Eindruck im Umgang mit seinem Freunde Witte, da ihn der Gedanke an den Unwert der Unzähligen ohne ihren ewigen Wert vor Gott ergriff, bis zu dem Wort seiner letzten Stunde: „nun ist nichts mehr in mir Gott entgegen". Die Rechtfertigung aus dem Glauben ist ihm die persönliche Erfahrung, „durch Jesus von der tödlichen Krankheit des Mißtrauens gegen den lebendigen heiligen Gott der Liebe geheilt zu sein" „durch seine gläubige Beziehung auf Christus in die Gemeinschaft mit Gott zu treten". Dieses persönlich erlebte Verständnis, was evangelischer Heilsglaube ist, bleibt der Herzpunkt seiner Theologie, und darin liegt ihre einigende Kraft, ihr Beruf zum Frieden, weit hinaus über den Kreis seiner Anhänger.

Damit dieser Satz nicht doch als Hyperbel erscheine, die nur auf Kosten der geschichtlichen Wahrheit sich behaupten könnte, eine Gefahr, die zu Anfang offen anerkannt, eine Versuchung, die bewußt abgelehnt wurde, mag mit einigen Worten auf die objektive und subjektive Seite der Kählerschen Glaubensstellung hingewiesen werden; der Nachweis ihrer Einheit, natürlich nur der grundsätzlichen, ist der Beweis für das Recht unseres Satzes. Es ist bekannt, in welchen Reichtum sich für Kählers Bewußtsein der objektive Gehalt der Offenbarung auseinandergelegt hat. Ich erinnere nur an seine Christologie, seinen wissenschaftlichen Ausdruck für die „Gottheit" Christi, deren unmittelbaren Glaubenssinn er in jenen oben angeführten Worten enthalten fand. Oder an die tief dringenden Gedanken über Mission. Noch nachdrücklicher an seine Lehre vom Gebet, dieser unmittelbarsten Bewährung des Rechtfertigungsglaubens. Seine Ausführungen über „Berechtigung und Zuversichtlichkeit des Bittgebetes" haben anerkanntermaßen eine große Wirkung auch auf solche Theologen ausgeübt, die Kähler sonst ferne standen. Wo aber sollte das innerste Verständnis, die über allen theologischen Differenzen stehende Einheit des Glaubens unmittelbarer sich erweisen als in der Anschauung vom Gebet?

Allein gerade an den Punkten, an welchen Kähler ganz besonders, auch nach dem Zeugnis der ihm Nächststehenden, den unverkürzten Inhalt des Glaubens vertritt, wird er nicht müde, das dadurch bestimmte Subjektive, das Persönliche, den Vertrauens-

charakter alles echten Glaubens zu betonen. Z. B. in den Ausführungen über das Gebet, welch einschneidende Worte gegen überschätzte „Häufung tatsächlicher Erhörungen"; „man glaubt weder an Gott noch an Christus um der Wunder willen"; Erhörung ist nicht „Nachgiebigkeit der höchsten Macht gegen die ebenso spielende Selbstsucht ihrer Lieblinge". Zu besonderer Kraft erhebt sich Kählers Sprache, wenn er die persönliche Art des Glaubens gerade auch in bezug auf den Mittelpunkt des rechtfertigenden Glaubens darlegt. „Für Religion und Sittlichkeit hat nicht das Wert, was gewesen ist, sondern was ist oder sein soll. Wir dürfen uns nicht damit begnügen: unsere Verfassungsurkunde ist Bibel und Bekenntnis." „Das Erleben ist Sache eines Jeden. Das hat auch der Meister aller Meister, das hat auch Jesus seinen Lehrjüngern nicht antun können. Das ist ein Vorgang zwischen dem, der Wollen und Vollbringen wirkt nach seinem Wohlgefallen, und zwischen dem verborgenen Menschen." „Der Glaube ist unser eigenstes Verhalten. Dann aber muß er auch die Art des Lebens haben; er ist nie fertig, ist in stetem Werden."

Von hier aus allein kann man auch richtig urteilen über das, was man oft den Biblizismus Kählers genannt hat. Das Wort sollte ohne genaue Erläuterung überhaupt aus dem theologischen Sprachgebrauch verschwinden. Jedenfalls sollte es einem Theologen gegenüber, der ein so deutliches Bewußtsein um die systematische Aufgabe hat, wie Kähler, nicht angewandt werden. Aber er selbst hat es nicht ohne feine Ironie in einer Weise erläutert, die selbst wieder auf das schon Besprochene ein deutlicheres Licht fallen läßt. Zunächst will er überhaupt zu einem tiefern Eindringen in die Schrift ermuntern, und hiefür sind ihm alle Richtungen zu Dank verpflichtet. Auch die kommende Generation wird sich seinen Appell um so lieber gefallen lassen, als er liebenswürdig hinzufügt: „nicht der wirkliche Besitz, aber vielleicht doch das Bewußtsein um die gestellte Aufgabe und den Antrieb, sie in fortgesetzter Arbeit zu lösen, bedingt einen Unterschied zwischen den theologischen Geschlechtern." Mit welchem Fleiß Kähler selbst sich in die Bibel vertieft, davon zeugt jede seiner Schriften. Wie fern ihm aber „jedes Scheinwesen eines biblischen Beweises" war, hat er ausdrücklich bezeugt; zu einem „biblizistischen Puristen oder Vollblutpositivisten reicht es bei mir doch nicht". Sein tiefstes Motiv, unermüdlich den Ruf „in die Schrift hinein" ertönen zu lassen, war die Ueber-

zeugung, daß alle Predigt des Evangeliums, „getrennt von dem Nährboden des anschauungsreichen und lebensvollen biblischen Stoffes, rettungslos und rasch unter der Hitze der Tagespolemik und bei den tauben Schalen ihrer Schlagworte verhungert und verdurstet." Im Streit um die Schrift „geht es nicht um die Sicherheit knechtischen Gehorsams, nicht um das Alter des Irrtums". Er möchte einen „neuen Eroberungszug für die alte Wahrheit ausführen": „in aller Schwachheit dazu beitragen, daß ihrer Siegesgeschichte sich in unseren Tagen ein neues erfreuliches Blatt anfüge". Er will kämpfen „mit der Wahrhaftigkeit, in welcher der Mut des Glaubens sich auswirkt; mit der Freiheit, die den Kindern des Hauses beim Gebrauch des Hausrats zusteht; mit dem unermüdlichen Fleiß, der Achtung erzwingt; mit der Gewissenhaftigkeit, die Mäßigkeit, aber auch Sicherheit im Urteilen begründet". Dann „wird auch jede Anwandlung schwinden, das Pfund in das Schweißtuch von Lehrsätzen oder Kirchenordnungen zu wickeln und vor dem Luftzug ungeistlicher Beurteilung zu wahren, so daß kein Titelchen verloren geht. Dafür ist schon gesorgt, auch ohne uns".

Diese Worte sind sämtlich jener reichen Fundgrube entnommen, die Kähler unter dem unscheinbaren Titel „Dogmatische Zeitfragen" uns hinterlassen hat, in zweifacher, sich sachlich ergänzender Darbietung 1898 und 1905, 1908. In diesem Werk tritt die eigentliche Meinung Kählers oft viel schneller und anschaulicher zutage, als in den Paragraphen der „christlichen Lehre". Schon die Erläuterung jenes Titels ist bezeichnend: „Zeitfragen, beantwortet aus dem biblisch berichtigten und verständigten Dogma". Auch diese Erläuterung zeigt, wie ungenügend das Stichwort Biblizismus ist. Aber der entscheidende Grundzweck ist der durch die obigen Sätze erklärte, zu Anfang kurz dahin bezeichnete, daß Kähler von der innersten Einheit des Objektiven und Subjektiven im Glaubensakt nach evangelischem Grundverständnis aus persönlichster Erfahrung heraus tief durchdrungen war. Ohne hier weiter auf Einzelnes eingehen zu können, sei nur noch darauf hingewiesen, daß Kähler der kritischen Kraft dieser seiner Grundstellung sich wohl bewußt war. Gewiß hat er selbst seinen Glauben an Christus in den Formen des alten Dogma ausgedrückt. Aber erinnern wir uns an die erwähnte Definition, worin er das Bekenntnis zur „Gottheit Christi" begründet sehe, so gewinnen die Formen und Formeln des alten Dogma eine neue Bedeutung, oder sagen wir

besser in seinem Sinn, sie gewinnen für ihn die von dem Heilsglauben der Reformatoren in ihnen gefundene. Das wird besonders deutlich durch seine Urteile über das vielumstrittene Apostolikum und ausdrücklich seinen meist umstrittenen Artikel. „Zu dieser einfachen Geschichte (Jesu Christi in ihrer bezeichneten Gesamtbedeutung) bekennt sich die Glaubensregel der alten Kirche.“ „Die Zustimmung zu dem Bericht von der wunderbaren Geburt ist nicht dasselbe mit dem Glauben an die Gottheit Christi, sondern jener Vorgang ist nur ein einzelner Zug, in welchem diese Gottheit erscheint.“ Und ausdrücklich stellt er ihn „weit hinter die Auferstehung zurück“. Ebenso sagt er von der Präexistenz, „daß sie nirgends als ein Stück der grundlegenden Missionspredigt erscheint; sie bildet den Schlußstein in der Schätzung der Person des Heilands, nicht die Grundlage des Glaubens“. Solche Aeußerungen sind um so bedeutungsvoller, als jedermann weiß, wie rückhaltlos er selbst zu diesen Stücken der neutestamentlichen Ueberlieferung stand. Aber weil er den evangelischen Glaubensbegriff kannte und vertrat, konnte er nicht wie manche Andere undeutliche Worte über das „Fundament des Glaubens“ prägen oder gar dabei sich beruhigen, daß „noch immer“ angesehene Theologen für sie „mit gutem geschichtlichen Gewissen“ eintreten. Doch davon wird in anderem Zusammenhang, bei der Kählerschen Fundamentaltheologie, noch zu reden sein.

Hier handelt es sich darum, nun auf Grund unserer freilich kurzen Nachweise den vorausgestellten Satz zu wiederholen: wie verschieden immer man sich zu den einzelnen Ausführungen der Kählerschen Grundauffassung vom Wesen des christlichen Glaubens stellen mag, in der Grundauffassung selbst gehört er mit allen zusammen, denen der Glaube nicht ein unbestimmtes subjektives Erlebnis, sondern dankbares Vertrauen auf die in Christus wirksam erschienene göttliche Gnade, aber ebenso gewiß persönliches Vertrauen, nicht bloße Zustimmung zu Lehrsätzen ist. Auf Aufzählung theologischer Namen oder Richtungen wird absichtlich verzichtet; es würde dadurch leicht der Blick auf untergeordnete Verschiedenheiten gelenkt und die tiefe Uebereinstimmung im wichtigsten Punkt übersehen. Nur auf zwei Beispiele sei hingewiesen. Bekanntlich hat Kähler Ritschl gegenüber seine Ablehnung auch damit begründet, daß er selbständig vorher schon Verwandtes gefunden. So seltsam diese Empfindung in den Jahren des großen

Streits berühren mochte, so verständlich sollte sie uns Heutigen sein, die wir den unleugbaren großen Unterschied auch deutlicher sehen gelernt haben. Und ein Anderes. Jüngst hat Horst Stephan in dankenswerter Offenheit die Punkte bezeichnet, in denen die Ritschl Verpflichteten von der theologischen „Rechten" gelernt haben, lernen könnten und sollten. Es handelt sich dabei wesentlich um die Betonung des Objektiven, des Inhalts der Offenbarung, um die religiös-persönliche Unterordnung des Subjekts im Akte des Glaubens, worin allein seine Freiheit wahrhaft gewährleistet ist. In unserem Zusammenhang darf ohne Gewaltsamkeit Kähler als Vermittler solcher Gemeinschaft der im Innersten Zusammengehörigen genannt werden, ohne alle „Vermittlungstheologie". Und wenn die Gewohnheit des Streits oder auch die Aengstlichkeit gegenüber der „gläubigen Gemeinde", welche doch die Theologie nicht umschmeicheln, sondern, in ihr lebend, führen sollte, noch immer weite Kreise abhält, die bei allen wichtigen Unterschieden vorhandene innere Gemeinschaft auch nach außen zu bekennen, so mag Kähler mit der Mahnung gehört werden: „Soll man auf kirchliche Scheidung drängen? Sie hat auf die Dauer nie gegen die eindringende geistige Strömung geschützt."

Von Kählers Stellung zum Inhalt unsres Glaubens war bisher die Rede, sozusagen von seiner Dogmatik. In der apologetischen Prinzipienlehre lagen ihm die erkenntnistheoretischen Fragen ferner als Anderen. Sein Verlassen der Hegelschen Position oder vielleicht mehr Stimmung war, durch schon angedeuteten persönlichen Umschwung bedingt, ein rasches und führte ihn, bei aller feinsinnigen Beachtung der Philosophie, doch nicht mehr zu eingehenden philosophischen Studien, namentlich nicht wie andere etwas jüngere Zeitgenossen „zurück zu Kant". Deutlich ist in dem grundlegenden Teil seiner christlichen Lehre der Einfluß Schleiermachers, wohl nicht ohne Hofmannschen Einschlag. Die einleitenden Paragraphen bestimmen schlicht und fein die Stellung der systematischen Theologie; aber bewußt eilt er zu dem, was ihm die Hauptsache ist. „Das Christentum fordert eine besondere Wissenschaft, weil sein Verständnis durch seinen Besitz bedingt ist, die religiöse Erkenntnis des in Christus offenbaren Gottes aus seinen Taten und Wirkungen." Und sofort tritt der Begriff auf, auf den jetzt allein einzugehen möglich ist: „die eigenartige Zusammenschau des Geschichtlichen mit den Tatsachen des darauf bezogenen inneren Lebens", „der lebendige

Zusammenschluß des bleibend Allgemeingültigen und des Geschichtlichen in einem Wirksam-Gegenwärtigen, das Uebergeschichtliche".

Auch davon soll nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt kurz die Rede sein. Es soll hervorgehoben werden, mit welchem Nachdruck Kähler das Geschichtliche in die Begründung des Heilsglaubens eingestellt und daß er das grundsätzlich im Sinn des Glaubens getan hat. Damit ist dieser zweite Abschnitt innerlich mit dem ersten eins, Kählers Apologetik ist in dieser Beziehung wie seine Dogmatik bewußt evangelisch, am evangelischen Begriff des Glaubens orientiert. Und eben darin reicht seine Bedeutung hinaus über den Kreis seiner unmittelbaren Anhänger, ist seine theologische Gestalt ein Friedenszeichen im Sinn der Ueberschrift unseres Gedenkblattes. Gewiß, dieses Urteil will hier, wie das entsprechende oben, in seiner absichtlichen Allgemeinheit verstanden werden. Keinem Mitarbeiter sind die vielen und an sich nicht unbedeutenden Differenzen verborgen, die, auf das Aeußere gesehen, mehr trennen als vereinen. Aber müssen wir denn immer sie fast allein sehen, dürfen wir nicht, gerade wenn wir vor ein abgeschlossenes Berufswerk gestellt sind, uns auch der Einheit freuen? Der Fortschritt, an dem uns allen liegt, dürfte doch durch stille Selbstbesinnung auf die großen gemeinsamen Besitztümer sicherer gewährleistet sein.

In diesem Sinn gedenken wir dankbar zunächst einiger Worte Kählers, in denen es ihm gelang, jenen Gedanken überhaupt treffsicher auszudrücken. „Christus Gegenstand, weil Grund unsres Glaubens". (Man erinnere sich dabei an die früher angeführten Worte, worin Kähler das Bekenntnis zu Christus begründet sieht!) „Jesus für das Dürsten nach Gott das Transparent Gottes" mit Berufung auf 2. Kor. 4, 6. (Man vergleiche das über seinen „Biblizismus" Gesagte!) „Der Graben ist überbrückt in jener schlichten Geschichte, die eben mehr ist als menschliches Erleben und irdische Tatsache." Fast noch bedeutsamer für uns ist die andere Seite des vorangestellten apologetischen Grundgedankens, die Tatsache, daß Kähler den Mut des Glaubens gehabt hat, die Geschichte, deren unveräußerlicher Wert ihm so fest stand, in ihrer geschichtlichen Relativität zu erkennen und anzuerkennen. „Tatsachen sind harte Dinge", das hat Kähler erlebt, dieses Erlebnis ist ihm zu einem Erlebnis des Glaubens geworden. Auch hiebei handelt es sich nicht

darum, ob seine Aufstellungen uns gerade, wie sie lauten, heute noch befriedigen können. Nur davon ist die Rede, welche theologische Tat, und Kähler würde sich freuen, wenn wir dafür sagen, welche Tat des Glaubens es war und bleibt, daß er in der kleinen Schrift „Der historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus“ die Gefahren, welche dem Glauben an Christus von der Geschichtswissenschaft her drohen, unverhüllt anerkennt und doch überzeugt ist, ihnen begegnen zu können. In die wohlgemeinten, aber unklaren Vermittlungen jener Zeit drang sein, wie er selbst weiß, mißverständliches Wort wie ein Schlachtruf: „Jesus könnte für ein Phantasiebild der ersten Gemeinde um das Jahr 100 gelten.“ Und dann seine Siegesbotschaft: „nicht der dokumentarische Bericht über Jesus ist Grundlage des Glaubens, sondern das glaubenwirkende Zeugnis derer, die Jesus als Christus erlebt“. „Christus aus dem Zeugnis heraus, nicht die Zeugen, das kann jeder erproben.“ „Dies Datum muß unmittelbar erreichbar sein.“ Tholucks Aeußerung (in der ergreifenden Erzählung von dem zweifelnden Studenten a. a. O. S. 8), der Nachweis, das vierte Evangelium sei nicht von dem Zebedaiden, wäre ein schwer zu verwindender Schlag für das Christentum, machte es Kähler „fortschreitend gewisser, daß seine christliche Ueberzeugung keinen ursächlichen Zusammenhang mit der „Echtheit“ der Evangelien haben dürfe“. Noch bis in die letzten Jahre seines Lebens hinein hat Kähler in diesem Sinn seine Studenten beraten und damit gerade den innerlich bewegten eine Hilfe gewähren dürfen, die sie bei anderen Lehrern schwerer finden konnten, weil diese ihre Not nicht so persönlich erlebt hatten. Noch einmal muß hier hervorgehoben werden, wie wohlbegründet die mancherlei Untersuchungen waren, die seitdem auch in ernstem Widerspruch gegen Kählers Aufstellungen sich gewendet haben. Seine „Gründung des Glaubens auf den Heiland der Bibel durch die Bibel des Heilands“, besonders seine „Bindung an das gottgeschenkte Prisma, die Spektralanalyse zu machen“, seine Betonung „des ganzen biblischen Christus“, seine Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Geschichte überhaupt mußten ernste Fragen wecken, in deren Beantwortung wir noch mitten inne stehen. (Vgl. u. a. die Verhandlungen in dieser Zeitschrift seit den neunziger Jahren.) Auch läßt sich nicht leugnen, daß Kählers Sätze für manche, die sich am lautesten seine Anhänger nannten, eine bequeme Brücke zur Repristination alter und veralteter Ansprüche wurden, wie ja

überhaupt Max Reischles Eindruck, daß die meisten Zuhörer Kählers in und außer dem Hörsaal von allem gerne nur das Ja herausgehört und das kritische Nein überhört haben, zu Recht bestehen wird. Aber das alles darf nicht den Dank und die Freude mindern für das Neue und an dem Neuen, das Kähler, so ist es wohl in seinem eigensten Sinn ausgedrückt, „aus Glauben in Glauben" in der besprochenen Fundamentalfrage geschenkt war. Das Thema hat er kraftvoll aufgestellt, und vieles, was jetzt über Historie und Geschichte geschrieben wird, steht in starkem Zusammenhang mit ihm. Auch hier wie oben sollen Namen lieber vermieden werden, weil sie durch die mitschwingenden Nebentöne leicht von dem entscheidenden Eindruck ablenken. Doch möge wenigstens zum Schluß daran erinnert werden, wie viel innerlich Gemeinsames im Sinne Kählers Forscher auf der ganzen Linie, sagen wir einmal von Ihmels bis Harnack, verbindet, wenn man z. B. an des Letzteren Ausführung über das „Ich bin gekommen" (in dieser Zeitschrift 1912, 1) denkt.

Der Sinn der bisherigen Ausführung wird vielleicht deutlicher, wenn als Seitenstück zu dem Bild des Vollendeten das eines in die Gemeinschaft theologischer Arbeit neu Eintretenden gestellt wird. Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs von Kurt Leese (1912) hat ein besonderes Anrecht auf die Beachtung der älteren Mitarbeiter, die doch mit Schleiermacher ihr Leben lang stud. theol. bleiben möchten und durch ihren Glauben an das evangelium aeternum sich die Einsicht in die Vergänglichkeit jeder Dogmatik und Apologetik nicht trüben, sondern schärfen lassen wollen. Umgekehrt wie bei Kähler liegt für Leese der Nachdruck auf der Begründung der christlichen Wahrheit, nicht auf ihrem Wesen. Um so mehr ist hervorzuheben, daß der Glaube, dessen Wahrheit er begründen will, eben die bestimmte Größe ist, die auch Kähler meint, wie die Aeußerungen über die Persönlichkeit Gottes und das Bittgebet bezeugen und schon seine freundliche Stellung zu Schäder vermuten läßt. Ja, auch die Bedeutung der Geschichte will er anerkennen; er ist überzeugt, daß Christus und der christliche Glaube im Innersten unzertrennlich sind. Aber nur desto schärfer ist, zunächst wenigstens, sein Gegensatz in der Fundamentaltheologie; genauer, nicht nur ist die Geschichte aus ihr auszuschließen, sondern das,

was noch vor ihr und neben ihr eine so große Bedeutung bisher gehabt hat, ist rückhaltlos aufzugeben, alles wie immer geartete Reden vom „Werte“ des Glaubens. Mit einem Wort: der Feuerbachsche Sauerteig muß ausgefegt werden; oder, von der andern Seite aus angesehen: Feuerbach ist nie widerlegt worden, dieses große Versäumnis nachzuholen ist die dringendste Aufgabe der Gegenwart. Und zwar trifft der Verdacht der „Wunschtheologie“ nicht etwa nur die Ritschlsche Schule, gegen die er ja oft genug erhoben worden ist. In gleicher Verdammnis, nur ihre Grade sind verschieden, befinden sich Lipsius, Kähler, Ihmels, Schlatter. Sie alle betrachten die Religion anthropozentrisch. Die Forderung einer theozentrischen Theologie ist unabweisbar; wird sie nicht erfüllt, so ist es um die Wahrheit des Glaubens geschehen. Kurz, die apologetische Arbeit eines ganzen Jahrhunderts ist auf dem Irrweg. Man hat Schleiermachers Ansätze einer allgemeingültigen Begründung verlassen, und in der mannigfaltigsten Variation des Thema „Heilsgott und Heilsglaube“ allen Halt verloren. Troeltsch's Suchen nach dem Apriori der Religion bedeutet wenigstens den Anfang der Umkehr. Heims Weltbild der Zukunft leuchtet noch mehr als Stern der Zukunft.

Die Schrift Leeses führt zweifellos die fernere Untersuchung der apologetischen Fundamentalfragen schon dadurch auf eine gewisse Höhe, daß die Anklage auf Illusion gegen Vertreter so verschiedener theologischer Gruppen erhoben wird, die bisher oft schwer über ihre einzelnen Unterschiede hinavssahen. Und was könnte der bisherigen Theologie der „Werte“, des „Heils“ erwünschter sein als das Versprechen einer über alle ihre Unsicherheiten hinausführenden spekulativen Begründung? Denn natürlich nur um eine solche kann es sich vernünftiger Weise handeln, und ausdrücklich mündet die Kritik der nachschleiermacherschen Prinzipienlehre in die Frage: „Sollte man nicht wieder einmal bei den Fichte, Hegel und Schelling in die Schule gehen, um sich aus den engen Grenzen einer ethizistisch und historistizistisch verflachten Theologie zu weltumspannenden, die ganze Wirklichkeit in sich aufnehmenden Fragestellungen zu erheben? Feuerbach erzwingt geradezu die Forderung, daß die christliche Weltanschauung, will sie lebensfähig sein, nicht nur den unendlichen Wert der Menschenseele und ihre Geschichte ausmißt, sondern unter energischer Abwehr der exklusiven Scheidung von praktischem und theoretischem Erkennen sich ausweitet

zur Metaphysik, zur Erkenntnis und Durchdringung alles Wirklichen."

Was werden die Angeklagten zu ihrer Entlastung sagen können? Der Versuch dazu möchte entsprechend der Ueberschrift dem Frieden dienen in dem angegebenen Sinn, der gemeinsamen Arbeit an der uns zuletzt doch gemeinsamen höchsten Sache. Denn Leese sagt ausdrücklich, daß er lediglich die Fundamentaltheologie der Genannten, nicht überhaupt ihre theologische Arbeit, bekämpft. Daher nur im Vorbeigehen die Frage, ob die Häufung der Verdikte auf „Tautologie" und „Zirkel" nötig war, in bezug auf Stellen, an denen die Betreffenden selbst auf den Unterschied des circulus in demonstrando und explicando hingewiesen haben? Aber auch was zur Sache selbst gesagt werden möchte, soll aus dem angegebenen Grund in der Form von Fragen auftreten. Leese wendet sich dagegen, daß unsere Theologie „in der inhaltlichen Fassung des Gottesgedankens und in der Begründung desselben nur immer den Wert des Menschen im Auge und für Gott nur soweit Interesse hat, als das Interesse des Menschen reicht"; und mit diesem Kampf gegen den Wertbegriff verbindet sich der gegen die Wertung der Geschichte im Wahrheitsbeweis. Beide Fehler aber werden von uns nicht bemerkt oder doch nicht in ihrer Furchtbarkeit erkannt, weil wir keine richtige Erkenntnistheorie und Metaphysik haben. Sie können nur überwunden werden durch die Erkenntnis: „Religion ist kosmische Gotteswirklichkeit, ein kosmisches Geschehen, ein kosmischer Prozeß (vom Verfasser selbst gesperrt), in dem die Gottesherrlichkeit sich durchsetzt und dabei auch den Menschen und auch des Menschen Geschichte ergreift"; d. h. aber, erkenntnistheoretisch betrachtet, durch jene schon oben genannte „Ausweitung zur Metaphysik" mit bewußter Ueberwindung „des üblichen erkenntnistheoretischen Ausgangspunkts von der Isolierung des ganz auf sich gestellten und ganz aus sich begriffenen menschlichen Subjekts". Im Blick auf diese Polemik erheben sich folgende Fragen. Einmal: sind die Gegner genau aufgefaßt, und zwar in bezug auf ihre Sätze über den Wert des religiösen Erlebens und der Geschichte wie in bezug auf ihre Erkenntnistheorie? Zum andern: ist die Stellung Leeses eine überzeugende Ueberbietung der Position seiner Gegner?

Hat Leese hinsichtlich der ersten Frage genügend beachtet, in welchem Verhältnis für das Bewußtsein der von ihm Angegriffenen die beiden genannten Punkte stehen? Reden sie nicht von „Wert"

und „Geschichte“, so wie sie es tun (ob mit Recht oder Unrecht, ist hier noch ganz dahingestellt), weil sie die von Leese empfohlene Erkenntnistheorie und Metaphysik für unbegründbar halten? Und haben sie wirklich gar nichts getan, dieses Urteil zu begründen? Nur beispielsweise sei an Kaftan und Herrmann, an Kähler und Jhmels erinnert. Gewiß, sie müßten nicht auf diesem Gebiet gearbeitet haben, um nicht am tiefsten zu empfinden, wie viel ungelöste Aufgaben vorliegen, um nicht auch mit vollster Bereitwilligkeit auf den entgegengesetzten Standpunkt Leeses prüfend einzugehen. Aber ist es richtig, zu übersehen, was sie getan haben für den (richtigen oder unrichtigen) Nachweis, daß und warum die „Metaphysik“ den Gott der Religion nicht erreiche, daß und warum aber auf anderem Weg die Gewißheit seiner Wahrheit gewonnen werden könne? Trifft sie der Vorhalt „Wert, also Illusion“, ehe ihre Erkenntnistheorie widerlegt und die neue als probehaltig erwiesen ist? Lassen wir aber dieses Verhältnis von Erkenntnistheorie einerseits, Wert und Geschichte andrerseits auf sich beruhen, so erhebt sich in bezug auf Leeses Urteil über die Verwendung dieser Begriffe bei seinen Gegnern wieder die Frage: hat er sie genau aufgefaßt? Und zwar zunächst das Verhältnis, in das sie selbst Wert und Geschichte setzen? Ist es nicht ein eigenartiges Verfahren, beide aus der Verbindung zu lösen, in der sie bei seinen Gegnern auftreten? Zunächst ist nur von dem die Rede, was sie vom Werte sagen. Leicht kann ihnen dann zum Vorwurf gemacht werden, daß sie mit ihren Werturteilen nur zu „Hypothesen und Postulaten kommen“, während sie, um diesen ihnen selbst wahrlich nicht unbekannten Gefahren zu entgehen, Wert und Geschichte in einer unlösbaren Verbindung denken. Und nun fragen wir weiter im Einzelnen: ist genau erfaßt, was sie vom Wert, dann, was sie von der Geschichte sagen? Beim Wert müssen wir unterscheiden, wie auch Leese mit Recht tut, die Verwendung dieses Begriffs für die Bestimmung des Inhalts unserer Religion und für seine Begründung. In Hinsicht auf die Bestimmung des Inhalts wird am leichtesten eine Verständigung möglich sein. Die Bekämpften haben in steigendem Maß selbst betont, daß der Wertgedanke falsch anthropologisch und anthropozentrisch verwendet werden kann; in dieser Beziehung hat die Forderung „theozentrischer“ Theologie warmen Widerhall gefunden, und Sätze Leeses wie daß „Gott das erste Wort habe“ oder die Betonung seines „Herrseins“ wird

kein Einsichtiger als Differenz empfinden. Umgekehrt sagt Leese, wo er Schleiermacher im Gegensatz zu der bloßen Werttheologie rühmt, daß „die höchstgesteigerte Abhängigkeit von Gott der höchste Wert" ist. Wozu also an diesem Punkt streiten? Zudem wozu die Worte Heilsgott und Heilsglauben fast nur als gefährliche Worte anzuführen, wenn doch nachher die Bedeutung des Wortes Heil nicht geleugnet werden kann? Was aber die Verwendung des Werts zur Begründung der Wahrheit betrifft, so kommt hiefür wieder nicht nur die schon besprochene Tatsache in Betracht, daß Leese die Unrichtigkeit der Erkenntnistheorie seiner Gegner schon voraussetzt, sondern man darf ihn auch fragen, ob denn und wie die von ihm behauptete „Urentscheidung der Religion" ohne recht ernsthafte Bewertung der Wertempfindungen zustande kommen soll. Und endlich was die Geschichte betrifft, ist es wirklich nur eine „Tautologie", wenn wir die Merkmale im Wirken Jesu unterscheiden und zusammenfassen, in denen es uns die von keinem Werturteil allein erreichte Wirklichkeit Gottes darbietet, als Offenbarung ergreift? Der Offenbarungsgedanke ist uns gerade nicht „identisch mit dem Wertgedanken"; nicht weil wir den höchsten Wert in Jesus sehen, glauben wir an ihn und durch ihn an Gott, sondern weil er uns von der Wirklichkeit des höchsten Werts überführt, genauer in seinem Wirken von der Wirklichkeit des in ihm wirksamen Gottes der persönlichen heiligen Liebe. Wie viele noch nötige Untersuchungen auch an diesem Punkt uns selbst am Herzen liegen, das ist schon in dem Abschnitt über Kähler hervorgehoben.

Und nun jene andere Frage, die, ob Leeses eigene Position als die überlegene sich ausweise. Ihr Grundgedanke ist oben mit seinen eigenen Worten vorausgestellt worden. In erwünschter Geflissentlichkeit tritt er fast an jedem vorläufigen Abschluß, meist am Ende der Kritik des einzelnen Gegners hervor (vgl. S. 52, 80, 95, 97, 106, 112, 118, 122, 128, 145, 168, 170, 175, 177, 184, 187, 190 ff.). Aber er muß auf Grund dieser Aussagen noch genauer erläutert werden. Jener Satz von der „Religion als kosmischem Geschehen" hat bei Leese zur Voraussetzung (anders angesehen zum Korrelat) die Einsicht in den „irrationalen Charakter" der Religion. Was an den Gegnern Gutes bleibt, ist, daß sich bei ihnen das „irrationale Moment des Zutrauenwollens", „der persönliche Entscheidungsstandpunkt" unvermerkt einschiebt; aber das bleibt „rationalistisch verbrämt und verschleiert". „Das Zustandekommen der

Gottesgewißheit in der Erfahrung ist das völlig Unbegründbare, das Irrationale im Sinn eines positiv Gegebenen", sie „wird nicht von jenen Erlebnissen aus erreicht oder auf Grund derselben gewonnen". „Der souveränen Gewißheit der Gotteswirklichkeit" darf man nicht „das fadenscheinige Mäntelchen wissenschaftlicher Begründung umhängen". Die Glaubensgewißheit ist „eine letzte axiomatische Tat, eine Sache des Wagens und des seiner selbst gewissen Glaubens, der in seiner Freiheit zugleich als unabweisbare Notwendigkeit erlebt werden muß." Diese richtige Stellung zum Gewißheitsproblem führt nun Leese zur richtigen Lösung, nämlich zu jener Erkenntnis der Religion als „kosmischer Gotteswirklichkeit". Diese aber ist nur möglich, wenn nicht mehr „das isoliert für sich betrachtete menschliche Ich zum archimedischen Punkt des Weltproblems gemacht wird, wenn man mit Hegel vom Unendlichen ausgeht, um von hier aus die Verunendlichung des Endlichen zu begreifen", statt mit Feuerbach „das Endliche absolut setzt und daher folgerichtig zur Verendlichung des Unendlichen fortschreitet."

Wie soll man sich diese Andeutungen ausgeführt denken? Was ist die Religion als „kosmischer Vorgang"? Welches die neue Erkenntnistheorie? Welches die neue Metaphysik? Am meisten verwandt fühlt sich Leese mit K. Heim, der „alle Gründe in ihre logischen Konsequenzen solange verfolgt, bis sie an dem Gegenstand, den sie begründen sollen, zerbrechen". Es wäre sehr wünschenswert, wenn durch Leese Heim stärker, als bisher geschah, in die gemeinsame Auseinandersetzung hereingezogen würde. Einstweilen sei die Frage gestattet: wie kann Leese in die Schule „der Fichte, Schelling, Hegel" zurückrufen und sich Heim so nah verwandt fühlen? Denn Heim betrachtet „die religiöse Gewißheit als den letzten Ueberrest der ursprünglichen Gesundheit des Denkens". Daher ist bei ihm die Betonung des Irrationalen voll berechtigt und selbst seine Kombination mit der geschichtlichen Tatsache Christus durchaus begreiflich. Aber was hat das mit Hegelscher Spekulation zu tun? Leese weiß wohl selbst am besten, wie diese Spekulation die konkrete Religion verflüchtigt und ihre Wahrheitsbegründung unmöglich macht, vollends für die Geschichte in dieser Wahrheitsbegründung keinen Raum haben kann. Von Leese aber haben wir unumwundene Bekenntnisse zum bestimmt christlichen Inhalt unseres Glaubens; ja „in der religiösen Gegenwarts-

erfahrung ist ein von der geschichtlichen Person Jesu unlösbarer Inhalt gesetzt", „Religion ist Geschichte und Geschichte ist Religion". Dazu stimmt gewiß die Betonung des irrationalen Charakters des „religiösen Urphänomens", aber Hegel?

Haben wir denn wieder nur eine der Verheißungen auf „neue Metaphysik", deren Erfüllung wir bis jetzt immer nicht erleben durften? Auch Troeltsch, dem Leese weithin Recht gibt, ist am entscheidenden Punkt viel vorsichtiger. Die Eigenart der Religion und deswegen ihrer Begründung hat er weit stärker betont (vgl. den Rückblick auf die Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert in der Hilgenfeldschen Zeitschrift 1905). Mag er sich noch so weit von der durch Leese bekämpften Fundamentaltheologie entfernen, gerade den entscheidenden Ausgangspunkt hat er nicht aufgegeben. Ist bei dieser Sachlage nicht die Möglichkeit offen, daß Leese die Motive seiner Gegner sich genauer vergegenwärtige und dann erkenne, wie viel Gemeinsames er mit ihnen hat, Gemeinsames, das eben nicht aus dem kleinlichen Eigensinn einer Schule stammt — daher ist es erfreulich, daß Leese seine Anklage des Feuerbachianismus so weit ausdehnt —, sondern aus der Erkenntnis des Wesens der Religion, wenn man sich nicht damit begnügt, sie als „kosmischen Prozeß" zu proklamieren. Si meliora habes, largius imperti, si non, his utere mecum.

Kählers Gedächtnis werde uns ein Gedächtnis des Friedens, in dem der Fortschritt gedeiht.

Vorläufige Anmerkungen zu den Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen von Ernst Troeltsch.

Von

D. Paul Wernle, Professor der Theologie in Basel.

III. Das Luthertum.

Es ist erquickend, bei Troeltsch zu verfolgen, wie kräftig er bei dem großen Neuansatz, den Luther bedeutet, die Selbständigkeit der Religion zur Geltung bringt gegenüber allen Versuchen, Luther einfach aus den Verschiebungen der allgemeinen Kultur- und Sozialgeschichte abzuleiten. Luther muß nach Troeltsch als kirchlicher Theolog verstanden werden; deshalb „irren alle Darstellungen, die ihn nicht als Reformator der Kirche, sondern als Vertreter der rein individualistischen, von den heutigen Modernen bevorzugten Laienreligion auffassen und um des willen in eine allzustarke historische Kontinuität mit der spätmittelalterlichen Laienreligion und dem bürgerlichen Denken statt mit der eigentlich theologischen Ueberlieferung stellen." Das gerade in der Gegenwart zu betonen, hat seinen guten Grund.

Troeltsch setzt dann ein mit der Klarstellung der religiösen Idee Luthers und der mit ihr gegebenen Folgerungen und wiederholt z. T. dabei Gedankengänge, die uns aus seinen früheren Veröffentlichungen zur Charakteristik der Reformation geläufig sind. Ich kann seine Formulierung der religiösen Idee Luthers nicht besonders glücklich finden. Das Neue, erklärt er, liegt nicht in der Ueberwindung des Gesetzesbegriffes an sich, sondern in dem besonderen Inhalt des Gnadenbegriffs, der dem Gesetz eine andere Stellung und Bedeutung zuweist, als der katholische Gnadenbegriff getan hat. Das ist für mein Gefühl zu fein und zu theologisch. Das Prius scheint mir doch erst das radikale Zuendedenken des

Gesetzes und als Ergebnis der Zusammenbruch der auf das Gesetz und die sakramentale Gnade gestellten Frömmigkeit und der neue Sinn für die verzeihende Gnade des Evangeliums. Weil mit der sittlichen Forderung Ernst gemacht wird, zerbrechen alle Verdienste und guten Werke; die eingegossene Sakramentsgnade, die keineswegs geleugnet wird, kann den vor dem Gesetz stehenden Menschen über seine bleibende Verdorbenheit nicht mehr hinwegtrösten, und es gibt keine andere Aufrichtung der Seele als die freisprechende Absolution. So ist aber doch die konsequente Durchdenkung und Ueberwindung des Gesetzesbegriffs das Entscheidende, das der lutherischen Reformation ihren gewaltigen sittlichen Ernst und ihre resolute Aufrichtigkeit aufdrückt. Die Gesetzesidee ist wirklich aus dem religiösen Zentrum beseitigt, wie es Luther an hundert Stellen sagt. Sie ist und bleibt allerdings Voraussetzung, ohne die man das Zentrum gar nicht verstehen kann, aber das Zentrum heißt „ohne Gesetz aus Gnaden". Die Probe sehe ich unter Anderem darin, daß der Katholizismus trotz Augustins Gnadentheorie in der Praxis immer wieder Gesetzesreligion, Religion der Leistungen und des Lohns werden konnte, das Luthertum aber niemals nach dieser Seite hinübergeneigt hat, außer man denke an das neu aufgerichtete Glaubensgesetz, das doch etwas wesentlich Anderes ist. Die Tendenz von Troeltsch, der Bedeutung der Gnade für den Katholizismus voll gerecht zu werden, erkenne ich natürlich an, und unsere protestantischen Schlagworte in dieser Hinsicht sind alle falsch und einseitig. Aber es liegt selbst diesen Schlagworten ein richtiges Gefühl zu Grunde, das auch in der von Troeltsch mißbilligten Formulierung „Ueberwindung der Gesetzesreligion durch die Gnadenreligion" doch den Kern der Sache, wenn auch mit einseitiger Zuspitzung, bezeichnet.

Unter den wichtigsten Folgerungen aus der religiösen Grundidee zählt Troeltsch auf: die Reduktion der Religion auf das Vertrauen zu dem in Christus erschienenen gnädigen Gott, den religiösen Individualismus mit dem allgemeinen Priestertum und der Laienreligion, das Prinzip der reinen Gesinnungsethik und die Weltbejahung dieser Ethik, die Beseitigung der mönchischen Askese, die Neugestaltung des Berufsbegriffs. Hervorzuheben ist dabei, wie Troeltsch den religiösen Individualismus sofort näher zu begrenzen sich genötigt sieht. Es fällt freilich die priesterlich sakramentale Vermittlung hin, aber es bleibt die Vermittlung durch

das Wort und sekundär durch das Amt des Wortes. „Die Vermittlung durch das Bibelwort schließt jede unmittelbare Mystik aus." Nun, dann wäre es vielleicht gut, den Terminus „religiöser Individualismus" eher ganz zu vermeiden, denn so, wie wir heute das Wort brauchen, kennt Luther ihn sicher nicht. Die Sache selbst ist bei Troeltsch völlig korrekt wiedergegeben.

Von der Religion und ihren nächsten Folgerungen wendet Troeltsch sich dem Kirchenbegriff Luthers zu, um erst von ihm aus zur Ethik und schließlich zur Sozialphilosophie zu gelangen. Luthers Denkweise zeigt nach ihm grundwesentlich keinerlei Neigung zum Sektentypus, sondern sieht den Kirchentypus als das Selbstverständliche und allein Christliche an. Das schreibt Troeltsch, obschon er mit dem Gedanken der Sammlung der ernsthaft Gläubigen bei Luther selbstverständlich wohl vertraut ist, und ich denke, er hat völlig Recht damit. Er betont gerade, wo er den Gedanken der Sammlung verfolgt, daß der Kirchen- und Anstaltsbegriff an sich mit diesem Gemeindeideal in keiner Weise aufgegeben ist. Die Aeußerungen über Luthers Gemeindeideal nennt er einen Versuch, innerhalb der allgemeinen christlichen Gesellschaft und der getauften Anstaltschristenheit engere Kreise zu stiften, in denen die radikale Christlichkeit verwirklicht wird, ohne durch diese engern Kreise doch den allgemeinen Kirchencharakter aufheben zu wollen. Zu der von Troeltsch dabei benützten Literatur von Paul Drews, Walter Köhler und Karl Müller ist ja inzwischen noch Holl getreten mit seiner Abhandlung in dieser Zeitschrift; nach ihm hat Luther zu gleicher Zeit Volkskirche mit der Kindertaufe und Freiwilligkeits- oder Bekenntniskirche gewollt, hat gesprochen von der Zeit, da einmal alle evangelisch werden, wie davon, daß man zu einer christlichen Versammlung käme, in der auch der Bann geübt werden könnte. Ich denke, es ist das Neue Testament, das diesen Widerspruch zum Teil erklärt, gerade an einem Punkt der Geschichte, da man sich in allen Dingen wieder an ihm orientieren mußte. Hier, vor allem in dem maßgebenden Kapitel 1. Kor. 14, fand Luther das Ideal der christlichen Gemeindeversammlung gezeichnet, selbstverständlich als Versammlung wirklich Gläubiger und vom Geist Ergriffener, wie er in demselben Neuen Testament an andern Stellen den Universalismus der Evangeliumsverkündigung geboten fand.

Wenn Troeltsch den Gründen der großkirchlichen Haltung Lu-

thers nachgeht, findet er das einemal die katholische Tradition, deren Kirchenbegriff Luther reformieren, aber nicht aufheben und nicht durch einen völlig entgegengesetzten Sektenbegriff ersetzen will, während er das anderemal das großkirchliche Denken Luthers aus dem Wesen seiner religiösen Grundidee ableitet. „Eine Seele, die auf die Gnade gestimmt ist, ist prädestiniert für den Kirchenbegriff" (nebenbei wieder eine wertvolle Ergänzung für das Verständnis der paulinischen „Kultgemeinde"). In prachtvoller Weise versteht er selbst, sich in den bleibenden religiösen Wert des Kirchengedankens einzuleben: „Es ist der tiefe Gedanke einer alle Individuen erst hervorbringenden und in sich einigenden historischen Substanz des Lebens, verbunden mit dem religiösen Gedanken der Gnade, wonach der religiöse Besitz Geschenk und nicht Leistung ist und gerade in einer beseligenden Gnade die subjektiven Kräfte erst zur höchsten und reichsten Leistung entbindet. Solche Gotteswirkung konnte für Luther nicht in individuellen Erleuchtungen und mystischen Erkenntnissen liegen, die ununterscheidbar sind von der eigenen Phantasie und dem subjektiven Leben. Es mußte sich ihm als etwas für alle Objektives, Gleiches und Gegebenes, als etwas schlechthin Wunderbares, Autoritatives und bestimmt Umgrenztes, von allem Menschlichen Verschiedenes kundgeben." Wobei nur leider dies Objektive von Troeltsch doch höchst unlutherisch als die göttliche Stiftung der Kirche und der äußerlich erkennbare produzierende Kern der Kirche, das göttliche Wort, definiert wird. Es müßte lutherisch heißen: der Christus und sein Evangelium. Ich kann Troeltsch in beiden Hauptbegründungen, der innerlich religiösen und der Nachwirkung der katholischen Tradition, nur beistimmen, vermisse aber dabei die von ihm doch etwas rasch auf die Seite gewiesene Bedeutung des Neuen Testaments. Aus dem Neuen Testament kann man gerade diese Gedanken am wenigsten belegen, meint Troeltsch. Allerdings kann das Neue Testament unmöglich selbst schon eine auf ihm gegründete Kirche kennen, ebensowenig als den Gedanken einer einheitlich christlichen Gesamtkultur vermittelst der Zwangsgewalt des Staates und der Zwangssitte der Kindertaufe, die ja auch für Luther trotz einzelner entgegengesetzter Aeußerungen (vgl. Holl) bestehen blieb. Es ist aber dennoch ein Versuch, gewaltig über den katholischen Kirchenbegriff hinweg zum paulinischen Kirchenbegriff der unter dem himmlischen König Christus vereinigten Glaubensgemeinschaft zurückzudringen, wobei

sich dann auch das geschriebene Bibelwort als eine Fortführung des apostolischen Evangeliums und überhaupt der Apostel einstellt. Holl geht so weit, daß er Luther den Begriff der Christenheit im mittelalterlich katholischen Sinn auflösen läßt durch seine kräftige Betonung des persönlichen Glaubens, und auch Troeltsch kommt dem entgegen, wenn er hinzufügt, daß die Kirche nicht bloß im Wort, sondern zugleich in der innerlich persönlichen Wirkung des Worts und damit in der wiedergeborenen und heiligen (ich würde lieber sagen: in der gläubigen) Gemeinde besteht. Ich denke doch, das ist nicht gleichgültig. Daß der lutherische Kirchenbegriff schließlich auf eine Parallele zum katholischen hinauslief mit seinem Glaubensgesetz des alten Dogmas, seinem Kultus, seiner mit Hilfe des Staates durchgesetzten Zwangskultur, das liegt auf der Hand, und das hat Troeltsch bei seinen Ausführungen im Auge. Aber darin besteht nicht das Reformatorische, das ist lediglich das Erbe der Tradition. Das Reformatorische sehe ich doch in der Erneuerung des paulinischen Grundgedankens, daß Kirche das Reich Christi ist, alle die — das ist freilich Paulus gegenüber neu — nur ihm bekannten Herzen der Gläubigen, in denen er durch sein Wort regiert und den Glauben schafft. Wobei Luther des großartigen Vertrauens ist, daß diese Kirche so weit reiche als das Wort vom Christus, das heißt allerdings über die ganze empirische äußerliche Christenheit hin. Von diesem paulinischen Kirchenbegriff aus kann sich nach seiner universalistischen Seite das Katholische an Luthers Gedanken so leicht ergeben, wie von der Seite der Betonung des Glaubens und der Gemeinschaft aus der „sektenhafte" Versuch, das Gemeindeideal zu realisieren; man kann von da aus eben dies Doppelte verstehen, während es von der katholischen Tradition aus nicht begreiflich erscheint.

Für einen Hauptpunkt des lutherischen Kirchenbegriffs war freilich bei Paulus und im Neuen Testament gar nichts zu holen: für das enge Verhältnis zum Staat, mit dessen Hilfe die Kirche ihre Zwangsherrschaft durchsetzt. Man trifft bei Troeltsch Versuche, die spätere kirchliche Zwangsherrschaft geradlinig aus dem Kirchenbegriff Luthers abzuleiten als dessen unabweisbare Konsequenz, und gleichzeitig die Betonung des Widerspruchs dieser staatskirchlichen Zwangskultur mit dem ursprünglichen Idealismus Luthers. Er leitet zunächst aus dem Kirchentypus den absoluten und exklusiven Wahrheitsbegriff Luthers ab und läßt diesen dann,

als sich die Unmöglichkeit eines rein geistigen, auf Freiwilligkeit beruhenden Sieges dieser Wahrheit ergibt, zur Staatshilfe und zur Aufrichtung der staatskirchlichen Zwangsherrschaft hinüberleiten. Ich denke doch, Luthers starrer Wahrheitsbegriff folgt nicht aus seinem Kirchentypus, wie man einen Satz von Troeltsch verstehen könnte („der Kirchenbegriff . . . forderte nun einmal eine fest begründete, genau umrissene, für alle gleiche und verbindliche Wahrheit" S. 462), sondern Luther, der im Glauben an die absolute Göttlichkeit und Unfehlbarkeit des Bibelworts schon erzogen wurde, übertrug hernach die ganze Absolutheit seiner persönlichen Gottesgewißheit auf das heilige Buch, bei dessen Lektüre sie ihm geschenkt worden war. Der Zusammenhang ist hier ein viel innerlicherer und stammt nicht aus soziologischen Gedanken oder auch nur Instinkten. Aus demselben Erleben heraus drängte sich ihm aber auch der am Glauben untrennbar haftende Freiwilligkeitscharakter auf, der nur die Kehrseite der göttlich wunderbaren Verursachung des Glaubens ist und von Natur jeden menschlichen Zwang und jedes menschliche Machen ausschließt. Von hier aus gab es keine andere Losung, als das Wort wirken lassen und auf seine Kraft vertrauen. Das Landeskirchentum ist von da aus zunächst undenkbar und kann niemals geradlinig aus Luthers Gedanken abgeleitet werden. Es entstand einmal aus der bereits vorreformatorisch-mittelalterlichen Tendenz des Fürstentums, die kirchlichen Dinge dem Landesherrn so gut als die weltlichen zu unterordnen; es entstand ferner aus der theokratischen, auf dem Alten Testament ruhenden Denkgewöhnung, daß der Staat für das Seelenheil seiner Untertanen zu haften habe und darum der Kirche dienen müsse zur Aufrichtung ihres Dogmas und ihrer Lehren — einer Denkgewöhnung, die für Luthers neutestamentlichen Idealismus zunächst nicht bestimmend war, die er aber auch nie einfach als unevangelisch verwarf —, es entstand endlich aus Luthers Appell an die Obrigkeit, beim Versagen der Bischöfe den Dienst des Notbischofs zu übernehmen, nicht aus rechtlicher Gewalt, sondern aus Liebe heraus. Das ist aber nichts weniger als eine geradlinige „Folgerung aus dem Kirchentypus" als solchem, sondern das Produkt sehr heterogener Tendenzen, Verlegenheiten und Notbehelfe. Vom Kirchenbegriff Calvins aus, der von Haus aus theokratisch gefaßt ist und auf die Mithilfe des Staats zur Aufrichtung der heiligen Gemeinde bestimmt rechnet, kann man sich den Weg zum

Staatskirchentum hin viel leichter und logischer denken als vom Kirchenbegriff Luthers mit seiner starken Innerlichkeit und Transzendenz. Luthers Kirchenbegriff ist unter allen in der Reformationszeit auftretenden und konkurrierenden entschieden der dem Paulus am nächsten stehende, und eben darum ist das Landeskirchentum niemals irgendwie eine Folge aus ihm. Wenn Troeltsch auf S. 471 ganz allgemein die These verficht, daß kein soziologischer Zusammenhang dauernd ohne Zwangsmittel bestehen kann, vollends nicht ein Zusammenhang, der auf absolute Wahrheit begründet ist und die Zugänglichkeit dieser Wahrheit für Alle fordern muß, so fragt man sich unwillkürlich, mit welchen Zwangsmitteln denn die paulinischen Gemeinden und die Gemeinden in der ganzen Verfolgungszeit ihr Dasein behauptet haben; sie hatten freilich die Exkommunikation, aber das war doch damals kein Zwangsmittel im politischen Sinn. Troeltsch selbst bezeichnet übrigens genau den Punkt, von dem aus das Zwangskirchentum erst sich als Konsequenz ergibt: sobald man nicht mehr an die rein spirituelle Durchsetzung des Wortes glaubte und doch dauernde Verhältnisse begründen wollte. Also eine Konsequenz, die den Unglauben an die eigene ursprüngliche Position zur Voraussetzung hat. So kann man es sich gefallen lassen. Daß das Alte Testament dabei seine große Rolle spielte, um alles das biblisch zu begründen, was aus dem Neuen Testament nie und nimmer begründet werden konnte, wird von Troeltsch auf Grund des Buches von Wappler „Inquisition und Ketzerrecht in Zwickau zur Zeit der Reformation" festgestellt. Wenn er im Gegensatz zu idealisierenden protestantischen Historikern ersichtlich bemüht ist, die „furchtbar grausame Zwangsherrschaft der neuen lutherischen Christlichkeit" seinen Lesern eindrucksvoll einzuprägen, stellt er ein Bild her, das sicher der Wahrheit näher liegt als das traditionelle. Aber es wird von jedem Kenner des ursprünglichen Luther auch als Widerspruch und Abfall empfunden werden, und von den wenigsten als bloße Konsequenz des Kirchen- und Wahrheitsbegriffs, wobei sie sich übrigens immer auf einen guten Teil der Ausführungen von Troeltsch selbst berufen können.

Der Abschnitt über die Ethik Luthers gehört für mich zu den Partien des Troeltschschen Werks, wo ich mich unwillkürlich frage, ob die Sache nicht durch Troeltsch erst recht verwickelt geworden sei. Man begreift von ihm aus nicht mehr, wie die Zeitgenossen das

überhaupt haben verstehen können, wenn es uns heut in der Troeltschschen Fassung solches Kopfzerbrechen bereiten kann. Ich war jedesmal, wenn ich Luther las, der Meinung, einfacher können die Dinge gar nicht liegen, als er sie darstellt, während man bei Troeltsch von „vielfach unsicherer Motivierung des ethischen Handelns aus dem religiösen Element", von einem „schwierigen Punkt", von einem „überaus peinlichen Gegensatz in Luthers Ethik" usw. vernimmt. Das ist sicher, daß von seiner Darstellung Luthers niemals entfernt etwas von der befreienden Klarheit und Kraft ausgehen könnte, die doch geschichtlich mit Luthers Namen zusammenhängt. Er hat es in der Tat nicht genügend hervorgehoben, wie einfach die Grundgedanken sind, wie z. B. durch die ganze Kirchenpostille hindurch Luther das ganze Christentum mit den zwei Worten Glaube und Liebe vollständig und erschöpfend bezeichnen kann und unter der Liebe das versteht, daß wir dem Bruder alles das tun sollen, was Christus uns getan hat, leiblich wie geistlich, keineswegs rein spirituell, sondern gerade mit der Fürsorge für das Nächste und Elementare, die sich mit dem Geist Jesu so völlig deckt. Ich denke, das ist der Punkt, der im Luthertum so jämmerlich verkürzt worden ist, das ist der Punkt, wo wir heute wieder von Luther wie von Jesus zu lernen haben, wo alle Sozialreform einzusetzen hat als bei dem ganz einfach Gebotenen und nur im Einzelnen und Konkreten immer neu aus der christlichen Liebe heraus zu Entdeckenden und zu Schaffenden. Man darf sich nur nicht durch einzelne spiritualistisch hoch gegriffene Stellen Luthers (gerade z. B. in der Freiheit des Christenmenschen) zu der Meinung verführen lassen, als koste es den in sich selbst satten und genugsamen Glauben eine Ueberwindung, nun aus seiner Innerlichkeit herauszutreten und sich in Liebesarbeit umzusetzen. Dem steht gegenüber die ganz einfache Tatsache, daß ja das sittliche Sollen und als sein Inbegriff nach Seite der Menschen hin die Liebe die Voraussetzung des ganzen Gnadenglaubens ist, daß die praecepta das Erste und Grundlegende sind, das wir überhaupt fassen und von dem aus wir die promissa verstehen und brauchen, und daß dieses Sollen der Liebe ja durch die Stellvertretung Christi uns auch in Luthers Sinn auf keine Weise abgenommen ist, sowenig wie der Gehorsam gegen Gott überhaupt. Für eine Religion, die nur auf Grund des sittlichen Imperativs verstanden werden kann, kann es im Ernst kein Problem sein, wie und warum der Mensch Gott ver-

trauen und die Brüder lieben soll, das bleibt immer die selbstverständliche Voraussetzung, zu der uns nur die Freudigkeit, die Kraft und innere Freiheit zunächst fehlt. Wenn Troeltsch es im Verlauf seiner Darstellung einmal so formuliert, daß das ursprüngliche freie Schema von Glaube und Liebe beim späteren Luther dem mehr gesetzlichen Schema von Glaube und Gehorsam Platz mache, trägt er eine völlig fremde Wandlung in Luther ein. Man braucht nur etwa den Sermon von guten Werken aus der ersten Zeit zu lesen mit seiner neuen evangelischen Auslegung des Dekalogs und der berühmten Eingangsdefinition, daß gute Werke die sind, die Gott geboten hat, so erkennt man das Undenkbare einer solchen Wandlung. Die Bruderliebe ist niemals für Luther etwas Freiwilliges, gleichsam ein Geschenk, das wir Gott darbringen, sondern immer der einfache Gehorsam, den wir Gott und den Brüdern schuldig sind und dessen Unterlassung uns zu Sündern macht. Ich fürchte, damit zu elementare Dinge zu betonen; aber täusche ich mich, wenn ich finde, daß der einfache Pflicht- und Gehorsamscharakter der Bruderliebe in den Untersuchungen der letzten Jahrzehnte über das Verhältnis von Religion und Ethik bei Luther nicht wuchtig genug hervorgehoben worden ist? Daß der engherzige lutherische Dogmatismus von Luther selbst zum großen Teil verschuldet und groß gezogen worden ist auf Kosten der Bruderliebe, fällt mir nicht ein zu leugnen; aber Gott Lob steht in einem guten Teil seiner Schriften und gerade den populärsten die Liebespflicht als die Summe dessen, was der Gläubige zu tun hat, so klar und groß und dringlich aufgestellt, daß es für einen Jünger Luthers keine Entschuldigung geben kann und wir noch heute uns nichts Besseres wünschen können als die Beherzigung dieser Seite an Luthers Christentum.

Mit großem Recht betont Troeltsch, vor allem auf Grund der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit", wie kräftig und ursprünglich Luther, dieser Ultrapauliner, doch zugleich den urchristlichen Liebesradikalismus der Bergpredigt erneuert hat mit dem ganzen Gefühl seines Gegensatzes zum Treiben der Welt. Darin erhebt sich überhaupt die Darstellung von Troeltsch über ihre Vorgänger, daß sie mit dem Problem vom Verhältnis der Werke zum Glauben die lutherische Ethik nicht erschöpft glaubt, sondern energisch nach ihrem Inhalt fragt. Ich würde nur an dieser Stelle noch hinzufügen, was diese Erneuerung des urchristlichen Liebesradikalismus bedeutet, wenn mit einem Schlag jeder Christ sich vor eine

Vollkommenheitsforderung gestellt sieht, die für gewöhnlich auf die Mönche abgeschoben war. Es ist nicht weniger als eine Reformation des praktischen Lebens, parallel der auf Paulus gestützten Reform des Glaubens. Troeltsch verdirbt sich aber seine Darstellung dadurch, daß er sofort von Annäherung an den Sektentypus redet. Ist denn die radikale Forderung der Bruderliebe deshalb sektiererisch, weil die Täufer sich ebenfalls wie Luther unter sie gestellt haben? Das Sektenhafte tritt dazu von dem Moment an, wo diese Christen der strengen Liebe sich von den sogenannten Weltmenschen absondern und zur heiligen Gemeinde zusammenschließen; das geschieht aber in den seltensten Fällen aus der Liebe heraus. Troeltsch selbst fügt sogleich eine Reihe von Momenten hinzu, welche die Forderung Luthers vom Sektenhaften scharf unterscheiden: die Ueberordnung des Gnadengedankens, der jede Verdienstlichkeit und jedes Richten nach den Werken ausschließt, die bleibende Betonung der Erbsünde, die keinen Perfektionismus aufkommen läßt, das Festhalten am weiten Rahmen der großen Christenheit im Gegensatz zu jeder Rotterei und Spaltung. Daß Christen, die versöhnlich sind, keine Prozesse für Ehrbeleidigungen führen, nicht Böses mit Bösem vergelten, sondern in hochherziger Liebe und innerer Freiheit ihren Gottesbesitz nach außen bekunden, deshalb sektenhaft seien, will mir nicht in den Sinn; ich denke, daß ohne diese Merkmale ein evangelisches Christentum überhaupt nicht zu haben sei.

Liegt also in dieser radikalen Liebesethik an sich noch kein sektenhafter Zug, so hat Troeltsch dafür das bei Luther unleugbare, gerade in der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" so klar zum Ausdruck gebrachte Problem dieser evangelischen Liebesethik im Verhältnis zum Weltleben und seinen Ordnungen scharf und richtig empfunden. Es sind wirklich für Luther nach dieser Schrift zwei Reiche, deren Grundsätze sich diametral entgegenstehen, das eine Reich mit dem Prinzip des Recht-Tuns und Unrecht-Leidens und das andere Reich mit Gewalt und Zwang, Recht, Krieg und Strafe. Ja ich kenne in der Geschichte des christlichen Denkens kaum einen Punkt, wo der Gegensatz evangelischer und weltlicher Ethik so streng empfunden wird; bei den von Troeltsch mit so großer Vorliebe behandelten Sozialphilosophien des Thomismus und des Calvinismus ist davon keine Rede. Eine Vermittlung des Gegensatzes wird dennoch für Luther möglich.

Und zwar von zwei Seiten aus. Einmal von Seiten der weltlichen Ordnungen, die in ihrer heilsamen Gegenwirkung gegen die Anarchie des Bösen von Luther durchaus als göttlich gesetzte Ordnungen gefaßt werden, nicht für den Christen in erster Linie, aber für den ordnungsmäßigen Bestand der Welt. Sodann von Seiten der christlichen Liebesgesinnung selbst, die keine selbstische Isolierung des Christen von der großen Gemeinschaft gestattet, sondern gerade die Gleichstellung mit dem großen Haufen und die Unterordnung mit diesem zusammen unter die für ihn, nicht für den Christen nötigen Weltordnungen verlangt. Beides ist zweierlei, aber beides muß sich bei Luther ergänzen. Die Unterwerfung des Christen unter die Rechtsordnung ist kein Dienst der Sünde, sondern ein Dienst unter Gottes Ordnung, und wenn auch diese Ordnung gerade ihm, dem Christen, an sich nicht gelten würde, so treibt doch die christliche Liebe dazu, ohne Absonderung von den Weltkindern, für sie und zu ihrem Besten in die für sie notwendige Ordnung sich zu schicken. Diese Einstellung des von der Rechtsordnung freien Christenmenschen unter sie aus Liebe bezeichnet Troeltsch mit dem Titel einer Doppelmoral der Person und des Amts für ein und denselben Menschen, ganz im Sinn der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit". Aber er kompliziert nun die Sache unnötig, indem er auch für Luther die Idee des Naturrechts mit der Unterscheidung des relativen und absoluten Naturgesetzes herbeizieht, ganz im Gegensatz zu seiner eigenen Erstlingsschrift, welche die Einführung des Naturrechts dem Humanisten Melanchthon und nicht Luther zugeschrieben hatte. Daß Luther mit den naturrechtlichen Gedanken vertraut war und gelegentlich sich ihrer bedienen konnte, möchte ich nicht bestreiten. Aber von dem eigentlich stoischen Rationalismus sehe ich ihn durchaus nicht innerlich berührt, vielmehr hängt es mit seiner ganzen theologischen Herkunft zusammen, daß er in der Willenssetzung Gottes und in nichts Anderem den Hauptgrund aller sittlich wertvollen Weltordnungen erblickt und darum ihre Anerkennung als einfache Gehorsamspflicht gegen Gott empfinden kann, darin unterstützt vom Alten Testament und dem Paulus von Röm. 13. Das bringt natürlich auch Troeltsch an hundert Stellen zum Ausdruck; aber wenn er dann gewöhnlich sein Naturrecht anhängt oder gar voraus stellt, finde ich darin Konstruktion und Ueberschätzung einer gerade hier nicht giltigen Lieblingsidee. Das Denken Luthers ist in diesen Fragen bedeutend heteronomer, positivistischer, als es

sich mit der naturrechtlichen Schulung vertragen würde. Sodann aber kann ich ihm nicht ganz beistimmen, wenn er im Lauf der Jahre bei Luther den Dekalog und die Ethik des Alten Testaments immer stärker hervortreten und den ursprünglich so scharf empfundenen Gegensatz der Rechtsordnung und Liebesmoral erdrücken läßt bis zu der Formulierung, es werde der Gehorsam gegen sie nicht mehr als Liebespflicht, sondern rein positiv als Gehorsam gefordert. Der zunehmende Einfluß der alttestamentlichen Ethik auf Luthers Denken wird sich freilich nicht bestreiten lassen; es ist sehr fein, wie Troeltsch auf Grund der Schrift von Eger über den Beruf bei Luther das hervorhebt. Aber etwas wirklich Neues ist doch damit nicht gegeben; man braucht nur wieder an die Schrift von guten Werken zu erinnern, die alles christliche Tun als gläubigen Gehorsam gegen Gottes Gebote wertet und diese Gebote eben dem alttestamentlichen Dekalog entnimmt. Es steht doch nicht so, daß Luther von einer evangelisch-radikalen Weltgegensätzlichkeit aus im Lauf der Zeit erst zum Kompromiß mit der Welt geführt worden ist. Sein erstaunlich konservatives und autoritatives sittliches Denken hat sich von Anfang an in die vorhandenen Rechts- und Machtordnungen gefügt als in göttliche Satzungen, die im Bibelwort des Alten Testaments ihre volle göttliche Sanktion besitzen. Sein Eintritt ins Kloster hängt sicher nicht mit einer urchristlich radikalen Neigung in diesem weltgegensätzlichen Sinn zusammen, wie Troeltsch einmal zu vermuten scheint, sodaß er dann erst ganz allmählich vom Kloster aus sich wieder in die weltlichen Ordnungen hätte fügen müssen. Die selbstverständliche Weise, wie er zu Beginn seines Werks an die politischen Gewalten appelliert, zeigt keine Spur von Skrupeln sektiererischer Sorte, sondern geht von der Ueberzeugung aus, daß die Obrigkeit ein göttlich gesetzter Stand mit göttlichen Aufgaben ist. Darum geht es eben nicht an, Luthers Denken von der Problemstellung der Schrift „Von weltlicher Obrigkeit" aus zu verstehen. Daß ihm diese Problemstellung einmal und gerade in diesem wichtigen Zeitpunkt sich aufdrängte, da für alle Gebiete nach Neubegründungen gesucht werden mußte, ist ja bedeutsam genug, und dieses Neudurchdenken aller Lebensfragen gehört recht zum Reformator und seinem Biblizismus auch auf praktischem Gebiet. Man darf aber die Lösung, die er damals und schon früher (in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen) gibt, nicht isolieren von den viel einfacheren und selbstverständlicheren Ant-

worten, die sich schon früher bei ihm finden. In dem Augenblick, wo sich ihm die Ueberzeugung von der Eigengerechtigkeit mönchischer Ethik aufdrängte, stieg bei ihm der Wert des Weltlebens gewaltig in die Höhe und erschienen die weltlichen Ordnungen, Berufe und Stände als der naturgemäße Boden des göttlichen Gehorsams und der evangelischen Glaubens- und Liebesübung. Diese Grundüberzeugung hat sich in späteren Jahren nur befestigt, aber die Dekalogerklärung des späteren Luther bringt nichts Anderes, als was im Sermon von guten Werken des jungen Luther vorgebildet ist. Man könnte sagen: wenn einmal das Verhältnis der natürlichen Rechtsordnung zur evangelischen Liebesethik als Problem sich geltend macht, dann kann Luther nicht anders als es mit der im gleichen christlichen Individuum zusammenfallenden Doppelmoral der Person und des Amtes lösen. Aber die Regel ist von Anfang, daß dies Verhältnis nicht als Problem, sondern als gegebene und göttlich gesetzte Voraussetzung des Erdenlebens gefaßt wird. Das hängt dann freilich zusammen mit der Göttlichkeit des Alten Testaments und des Gesamtbibelbuchs, die eine gesonderte evangelische Problemstellung jederzeit erschweren muß, wie sich am Calvinismus am deutlichsten zeigt.

Im thomistischen Katholizismus ist, wie Troeltsch fein gezeigt hat, die natürlich weltliche Ethik Unterstufe für die im Mönchstum verwirklichte übernatürliche Gnadensittlichkeit der Caritas. Die Natur bildet das untere und die Gnade das höhere Stockwerk. Mit diesem Neben- und Ueber-Einander zweier Stufen oder Stockwerke bricht Luther; für ihn ist die Gnade nicht Ueberbauung der Natur, sondern die Erfüllung der naturgegebenen Lebensformen mit der Glaubens- und Liebesgesinnung, nicht für einen Stand, sondern für alle Christen. Das ist nicht, wie Troeltsch wiederholt betont, die Position erst des späteren Luther, der von anfänglicher Verwerfung zu immer steigender Anerkennung des Weltlebens und der Weltmoral übergegangen und dann natürlich auf dieser absteigenden Linie von den Epigonen sanktioniert worden ist. Sondern es ist die eigentlich reformatorische Grundposition, die sich sofort aus dem Bruch mit dem in seinem Heiligkeits- und Verdienstmotiv als falsch erkannten Mönchtum ergibt und dem evangelischen Handeln die Welt und Natur als die gegebene Stätte zuweist, in der nicht Gott etwas zu leisten, wohl aber ihm zu vertrauen und den Brüdern zu dienen ist. Es ist doch gerade bei wiederholter Lektüre von Troeltsch

auffallend, mit welchem Mindestmaß von Sympathie er dieser lutherischen Grundposition gerecht wird, wie sehr er sich bemüht, das eine Mal Sektenhaftes, dann wieder Katholisches und auf jeden Fall Härten und Probleme, aber keine klare Lösung in ihr zu finden, während es ihm anscheinend leicht geworden ist, der Position des Thomas gerecht zu werden. Wer nicht in seinem Luther schon gut zu Hause ist, wird dadurch schwerlich zu einer gerechten Würdigung des Großen und Bleibenden in Luthers Ethik geführt werden. — Schließlich stempelt noch die Parole von der „innerweltlichen Askese" erst recht wieder der lutherischen Ethik einen reaktionären Stempel auf, während doch die meisten Lutherkenner der Meinung sein werden, etwas mehr Askese sei gerade, was man Luther wünschen möchte. Wenn ein Schuster in seinem Schusterberuf nicht so aufgeht, daß er darüber Gott und seine Brüder vergißt, so sollen wir das Askese nennen. Es ist freilich — das hat Troeltsch dabei im Auge — von moderner Weltverklärung keine Spur bei Luther vorhanden; den weltlichen Ordnungen und Werten wird keine innere Göttlichkeit zugesprochen, ihr Selbstzweck wird geleugnet. Das wird aber, wie das Schlußwort von Troeltsch zeigt, jede sittliche Erlösungsreligion genau ebenso halten, nur würde ich es noch lange nicht Askese nennen. Es ist die einfache sittliche Grundverfassung eines ernsten Menschen, der die Dinge nach ihrem wahren und ewigen Wert zu messen sich gedrungen fühlt.

Als eigentlicher Naturrechtslehrer des Protestantismus erscheint dann in dem großen Abschnitt über das Luthertum auch bei Troeltsch nicht Luther, sondern Melanchthon, der auch ganz anders als Luther einen rationalistischen Geist in die Ethik hereinbringt. Luther, so drückt sich Troeltsch hier aus, hat „seine naturrechtliche Idee oft in positiv biblische Satzungen verhüllt", ja „der naturrechtliche Charakter seiner Aufstellungen verschwindet gelegentlich ganz hinter dem mythischen der unmittelbar göttlichen Einsetzung". Ich finde, das alles sagt noch zu wenig. Luther denkt von Haus aus eben nicht naturrechtlich, sondern biblizistisch-positiv, und daher stammt der schroff autoritative und konservative Grundzug seiner Ethik. Ihm deswegen aber eine „Gewaltverherrlichung" zuzuschreiben, ja ihn mit Machiavellis Lehre zu vergleichen, scheint mir wieder Uebertreibung, mißverständlich schon deshalb, weil das Wort „Gewalt" für Luther gar nicht den modernen Sinn hat. Wer so wie Luther zu den Fürsten

gesprochen hat und ein selbst nach Troeltsch überidealistisches, christlich utopisches Staatsideal in seinem Fürstenspiegel und seinen Auslegungen des vierten Gebots vertritt, ist nicht der Mann für Gewaltverherrlichung. Er fordert in weltlichen Dingen unbedingten leidenden Gehorsam gegenüber der von Gott auf alle Fälle eingesetzten Obrigkeit: nun, genau wie der Apostel Paulus, der sein Vorgänger darin ist. Wie er dann doch der Liebe und Milde eine wichtige Stelle im Rechtsleben zu geben weiß, ist von Troeltsch fein hervorgehoben. Aber ich breche hier ab, da für mich das Kapitel über das Luthertum zu den Glanzpartien bei Troeltsch gehört.

Das eigene Urteil von Troeltsch über das Luthertum läßt freilich an Schärfe nichts zu wünschen übrig. „Furchtbare Armut an Geist und Gedanken", heißt es im Vergleich zu den katholischen und calvinischen Soziallehren. Die Politik äußerst kindlich, jedes spezifisch politische Denken ausgeschlossen. Das Staatsideal überidealistisch, utopisch christlich. Die Wirtschaftsethik durchaus reaktionär und gegenüber der aufkommenden Geldwirtschaft kindlich. Selbst ein Versuch eines kirchlichen Sozialismus in bescheidenen Grenzen bleibt gleich in den Anfängen stecken, und schließlich werden alle weltlich politischen Dinge und damit auch die soziale Fürsorge der Obrigkeit überlassen, während die Kirche lediglich für das Seelenheil und das innere Leben sorgt. Der Versuch Wicherns, über die bloße Karität hinaus eine christliche Sozialreform von Seite der Kirche einzuleiten, mußte folgerichtig scheitern an der innern Ungeeignetheit des Luthertums zu einer derartigen Aktion.

Man darf wohl des Einverständnisses von Troeltsch sicher sein, wenn man hinzufügt, daß diese Schwäche, Rückständigkeit und Sterilität des Luthertums mit der Innerlichkeit und Idealität seines religiösen Denkens zusammenhängt, ja — er würde vielleicht auch mit dieser These einverstanden sein — zusammenhängt mit dem Evangelischen und Urchristlichen an Luther. Der Calvinismus repräsentiert neben dem Luthertum den gröberen, weit mehr auf alttestamentlicher Basis stehenden Bruder, der mit heller Vernunft und starker Faust die Dinge dieser Welt anfaßt und sich viel weniger evangelische Skrupeln macht. Er steht wirklich in der rauhen Welt wie ein kräftiger, kriegsbereiter Mann neben einem unschuldigen Kind. Es war nicht die Aufgabe von Troeltsch, in diesem Werk zum Ausdruck zu bringen, was wir Protestanten alle religiös Luther verdanken und ohne ihn nicht hätten. Indirekt

würde ja auch dies wieder mit dem Sozialen zusammenhängen, wie der Lutheraner im schwersten Weltleid und unter der größten sozialen Ungerechtigkeit seinen Gottesfrieden und seine innere Seligkeit nicht nur behaupten kann, sondern auch vielfach behauptet hat. Da uns dies heute vollständig abgeht und künftig noch mehr abgehen wird, lohnt es sich immerhin, den Finger darauf zu legen. Es steckt darin ein ungeheurer sozialer Wert. Aber ich vermisse doch bei Troeltsch eine resolute Würdigung dessen, was Luther der Ethik und damit indirekt auch der Sozialphilosophie gegeben hat. *Indem er das Leisten und Verdienen gegen Gott aus dem religiösen Denken strich und alle Arbeit, Sorge und Hingabe lediglich dem Bruder in der Welt zugerichtet wissen will*, rein pflichtmäßig ohne Verdienst und völlig frei, je nach der Not des Bruders und dem Walten der Liebe ohne gesetzliche Vorschriften, *hat er dem sittlichen Denken und Handeln die Gesundheit und Normalität wieder gegeben*, die es im Katholizismus verloren hatte. Das ist die Basis für alle Zukunft, und wenn Luther hundertmal in den Details der Sozialphilosophie keinen Fortschritt bedeutet, es geht doch aller künftige Fortschritt allein auf der Grundlage weiter, die er gelegt hat. Es wird selbst das Höchste und Beste, das wir auf sozialem Gebiet zustande bringen können, immer nur eine schwächliche, unvollkommene Ausführung des großen unerschöpflichen Liebesprogramms sein, das er im Sinn des Evangeliums der Menschheit wieder vorgezeichnet hat, als das Einfachste, aber auch allein Wertvolle und Notwendige.

IV. Der Calvinismus.

Zwischen dem Luthertum und Calvinismus vermißt man bei Troeltsch den *Zwinglischen Kirchentypus*, für dessen Verständnis er sich doch durch seine Skizze in der „Kultur der Gegenwart“ genügend ausgewiesen hat. Wenn man erwägt, was für längst verschollene und geschichtlich bedeutungslose Mystiker und Spiritualisten des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts er ausgräbt und mit großer Sorgfalt behandelt, darf man es ihm wohl vorhalten, den mit dem Calvinismus keineswegs identischen Zwinglianismus einfach ignoriert zu haben. Er hätte hier einen ganz *eigentümlichen soziologischen Typus* gefunden; auf der einen Seite einen *sublimen Spiritua*-

lismus und Individualismus, der jede Heilsvermittlung, selbst die von Luther stehen gelassene des Bibelworts und folglich auch jede Heilsbedeutung der Kirche aufhebt, und als Heilskausalität einzig die durch den Geist in den einzelnen Erwählten sich auswirkende Prädestinationsgnade gelten läßt, die, an keine Kirchenschranken gebunden, aus Christen und Heiden nach Belieben ihre Organe sich auswählt; auf der andern Seite eine sehr massive Theokratie mit festen göttlichen Ordnungen, Aemtern, Zeichen, ein durchaus sichtbares und abgrenzbares Volk Gottes auf Erden, welches das keineswegs bloß innerliche Gottesreich darzustellen und mit Gewalt auszubreiten und durchzusetzen hat. Die schon bei Augustin gegensätzlichen, aber von ihm fest und innerlich verbundenen Elemente des individuellen Seelenheils und der Kirche fallen bei Zwingli theoretisch ganz auseinander und werden lediglich durch seine Person, die hochfliegenden Spiritualismus und praktische Kirchenpolitik in sich vereinigt, zusammengebunden. Bei Butzer fände sich übrigens eine teilweise Parallele dazu, wie Lang nachgewiesen hat. Aus diesem Auseinanderhalten des innerlich Geistlichen und äußerlich Theokratischen ergibt sich ein ganz anderes Verhältnis zum Staat als nachher bei Calvin. Die Kirche, das äußere Volk Gottes, kann hier restlos mit einem Staatswesen zusammenfallen, das die Ordnungen dieses Volks auf sich nimmt, einerlei, ob der Einzelne gläubig ist und den Geist hat oder nicht, und umgekehrt hat das rein Innerliche gar keine Neigung und Nötigung, sich nach außen in einem besondern geistlichen Stand darzustellen und mit der politischen Gewalt zu konkurrieren. So ergibt sich ein einfaches und geschlossenes Staatskirchentum, in dem lediglich der Magistrat zu befehlen hat als Vertreter des christlichen Volks, dabei aber zu seiner Seite das prophetische oder Hirtenamt hat, nicht als einen geistlichen Konkurrenten, der den Seelen den Himmel aufschließen oder zuschließen könnte, sondern gleichsam selbst als ein politisches Amt des Wächters und Warners, vergleichbar den römischen Volkstribunen und den Oberstzunftmeistern der deutschen Städte. Die lutherische Auffassung vom geistlichen Beruf der Evangeliumsverkündigung ist natürlich dabei nicht vergessen, aber mit ihr konkurriert aufs stärkste die Idee der Berufung zum politischen und sozialen Propheten, der der Politik die Ziele des Gottesvolks vorhält und dafür sorgt, daß der Staat seine theokratische Bestimmung nie aus den Augen verliert.

Wir finden weiter bei Zwingli eine Ethik, die paulinische Glaubens- und Geistbegründung, Radikalismus der Bergpredigt, alttestamentlich volksmäßige, das konkrete soziale Leben bis ins Einzelne umfassende Lebensführung, humanistisches Ideal der Innocenz und stoisch mittelalterliches Naturrecht zusammenwirbelt und in Zwinglis Geist und Charakter zu einer Einheit sich gestaltet, die von allem Katholischen durch ihre Verdienstlosigkeit, Laienhaftigkeit und unhierarchische Art, vom Lutherischen durch ihre Aktivität und ihren Expansionsdrang, vom Täufertum durch ihre Weltoffenheit, ihre praktisch opportune Haltung und vom Humanismus durch ihren Radikalismus und ihre Volkstümlichkeit unterschieden ist. Das Merkwürdigste dabei ist die gerade für das Praktische und Soziale maßgebende Auffassung des Naturrechts, das in seiner absoluten paradiesischen Form als eine die Vernunft weit überragende supranaturale Gottesoffenbarung so hoch hinaufgeschraubt wird, daß es für den Zustand der zerbrochenen Natur nur in starker Modifikation und Abschwächung als Norm gehandhabt werden kann, trotzdem aber das Ideal bleibt, das gerade der Hirt fest im Auge zu halten hat und auf das hin die wirklichen Gesetze langsam und schonend zu reformieren sind, selbstverständlich vom Magistrat aus, nicht auf dem Weg der Revolution. Der Gegensatz der radikalen evangelischen Forderung zum positiven Recht des Weltlebens, auch des christlichen, wird scharf empfunden und durch den Sündenfall verständlich gemacht, aber es bleibt nicht bei dieser Konstatierung des Gegensatzes als eines fertigen und dauernden, sondern es eröffnet sich die Aufgabe einer fortschreitenden Reform und Anbahnung eines dem Ideal immer näher rückenden Zustandes. Freilich ist das alles mehr Theorie; die Praxis blieb trotz schönen Worten und Versprechungen an die Bauernschaft wesentlich bei der Konservierung des Bestehenden, und die Perspektive einer Reform nach der Seite des reinen Gottesgesetzes hin wandte sich hauptsächlich gegen die Hierarchie und ihre katholischen politischen Stützpunkte. Dabei ist auch hier die naturrechtliche Theorie immer aufs engste mit der Norm des Alten Testaments verbunden, das alle die Ergänzungen geben muß, welche man im Evangelium selbst vermißt, und am besten dafür sorgt, daß der Radikalismus des Evangeliums nicht unpraktisch innerlich verstanden werde. Auf das Einzelne und auf die speziellen Soziallehren kann hier nicht ein-

gegangen werden, es fehlen noch die meisten Vorarbeiten dazu. Der Unterschied vom Calvinismus wird aus dieser Skizze doch hervorgehen. Es ist alles einfacher und einheitlicher; Kämpfe zwischen Kirche und Staat, Geistlichem und Weltlichem sind hier ausgeschlossen. Es kann niemals ein Freikirchentum oder eine pietistische Gemeinschaft auf Zwinglis Gedanken fußen. Weit eher ist Raum für radikale Mystik und religiösen Individualismus, solange nach außen die Zeichen und Ordnungen des Gottesvolks respektiert werden, und es ist gerade charakteristisch für die Zwinglische Art, wie hier sublimste Innerlichkeit mit höchst gewalttätiger Politik zusammengehen kann. Gemeinsam ist aber mit dem Calvinismus die Aktivität, der strenge Gemeinschaftsgedanke, das Gewicht, das auf die äußeren Ordnungen fällt und die theokratische Politik mit dem weiten Gesichtskreis und der Skrupellosigkeit der Mittel.

Man wird nun freilich bei Troeltsch für das Fehlen des Zwinglianismus reichlich entschädigt durch die prachtvolle Darstellung des Calvinismus, die ich neben dem Kapitel über den Thomismus für das Schönste an diesem Buch halten muß. Meine Kritik richtet sich ausschließlich gegen die Zeichnung und Begründung der religiösen Sonderart des Calvinismus, in der ich manches Gezwungene und Konstruierte finde. Daß Troeltsch zunächst so energisch die mit Luther gemeinsame religiöse Idee herausstellt, wird jeder billigen. Er stellt nun die Eigenart des Calvinismus dar unter fünf Punkten: Prädestinationslehre, Individualismus, Heilige Gemeinde, Ethik mit innerweltlicher Askese und Berufsenergie, Christlicher Sozialismus als neues soziologisches Grundschema. Aber dabei werden richtige Beobachtungen, die sich jedem Calvinleser aufdrängen, vielfach künstlich systematisiert und gegenseitig verbunden in wenig überzeugender Weise. Im Prädestinationsglauben wird die völlige Irrationalität des Weltgeschehens und der Heilsschenkung dadurch erklärt, daß sie aus dem souveränen Willen des rein irrationalen Gottes abgeleitet wird, vor dessen geheimnisvoller Majestät menschliche Vernunft zu schweigen hat. Das ist an sich, wie auch Troeltsch hervorhebt, nichts Anderes, als was wir bei Luther finden, nur daß es für Luther Bedürfnis ist, sich von diesem verborgenen schreckhaften Gott zum Liebesgott des Evangeliums zu flüchten, während Calvin mit Bewunderung gerade beim Gedanken der Majestät Gottes und seines die Kreatur nur zur Selbstverherrlichung gebrauchenden

Willens verweilt. Aber sobald Troeltsch nun weiter geht und aus diesem Prädestinationsgedanken die praktisch ethische Abzweckung der Rechtfertigung, die hervorragende Bedeutung des Sittengesetzes und der Disziplin neben der reinen Lehre, die Auffassung der Bibel als Glaubens- und Lebensgesetz, ja selbst die Theokratie als Bund Gottes mit der Gemeinde ableitet, verliert für mich sein Gedankengang alle Ueberzeugungskraft, und ich habe den Eindruck, es werden hier Dinge auseinander abgeleitet, die man gerade so gut auch ganz anders erklären könnte. Der eigentliche Bundestheologe im Reformationszeitalter ist bekanntlich Bullinger gewesen, und bei Bullinger hängt die Vorliebe für die Bundesidee zusammen mit seiner Scheu vor dem Prädestinationsmysterium. Die Auffassung der Bibel als Gesetzbuch auch für das Leben muß Troeltsch gerade bei den Täufern konstatieren, welche die Prädestinationslehre schroff abgelehnt haben. Die hervorragende Stellung der Disziplin bei Calvin fließt aus seinem Ideal der heiligen Gemeinde und geht den Prädestinationsgedanken direkt gar nichts an. Die praktisch-ethische Abzweckung der Rechtfertigung resultiert aus dem viel kräftigeren Empfinden des Sollens, der Aufgabe neben der Gabe bei Calvin, gerade wie bei den unprädestinatianischen Täufern. Alle diese Zusammenhänge erscheinen mir künstlich und komplizieren nur die Darstellung von Troeltsch. An solchen Punkten ist wirklich die Warnung vor dem dogmatischen Konstruieren nicht unangebracht, wobei ich natürlich zugebe, daß auch Troeltsch überall an richtige Beobachtungen anknüpft, die dann nur falsch gedeutet werden. Viel eher würde ich den religiösen Individualismus nicht wie er als zweiten Punkt neben den Prädestinationsglauben stellen, sondern als unmittelbare Folge darein begreifen. In dem gänzlich irrationalen Gnadenwillen Gottes findet der einzelne Erwählte einen Halt und Wert, der ihm eine ungeheure Unabhängigkeit der ganzen Welt gegenüber verleiht, auch der Kirche gegenüber, wie Troeltsch mit Recht hervorhebt, und zugleich ihn unablässig an seine Bestimmung für Gottes Ehre erinnert und damit aus sich selbst heraushebt in ein Reich überindividueller Zwecke. Dieser religiöse Individualismus ist nichts Anderes als der Ausdruck der Bedeutung des Erwählungsglaubens für das neue Wertgefühl des Erwählten. Er bedeutet in der Tat dem Luthertum gegenüber eine neue religiöse Stimmung, die Troeltsch fein als einen auf der Folie der strengsten

Selbstverurteilung sich erhebenden Aristokratismus beschreibt. Aber wieder zieht er dann Konsequenzen daraus, die er auf der nächsten Seite schon widerlegen muß. Der Lutheraner, so wird uns gesagt, mit seiner beständigen Furcht, die Gnade zu verlieren, kommt nicht zu einem kräftigen Handeln nach der Welt hin, weil er bei seinem Glauben an die Verlierbarkeit der Gnade seine Hauptarbeit auf die Glaubenssicherheit verwenden muß. Der Calvinist dagegen ist von der Furcht, es könnte ihm die Gnade verloren gehen, ganz frei; er bedarf darum nicht der stetigen Richtung auf das persönliche Gefühls- und Stimmungsleben und kann nun seine ganze Arbeit auf die nach Gottes Willen zu bearbeitende Welt und Gemeinschaft richten. Gerade im Gegensatz dazu lesen wir S. 624, daß mit Beza die Lehre von der Vergewisserung der Erwählung an den Werken als den Kennzeichen des Gnadenstandes aufgekommen sei und damit das Individuum gezwungen werde zur Beobachtung seiner selbst, zur methodischen Selbstbeurteilung. Es ist die Richtung, die dann im anglikanischen und holländischen Puritanismus zu einer geradezu krankhaften Selbstbefühlung geführt und die Erwählungslehre aus einem Trost in einen Grund ewiger innerer Unruhe verwandelt hat (Perkins u. A.). Also der Calvinismus ist nach Troeltsch selbst mit dieser resoluten Selbstsicherheit des Erwählungsglaubens keineswegs so glücklich. Umgekehrt wird dem Luthertum die sittliche Aktivität schwerlich deshalb fehlen, „weil es", nach Troeltsch, „an die Verlierbarkeit der Gnade glaubt"; es glaubt zunächst resolut an den Heilsbesitz und an die Erwählung des Gläubigen und weiß sich darin vom Katholizismus kräftig unterschieden; es ist nur so froh und selig in diesem Besitz, daß es zu wenig zur sittlichen kraftvollen Auswirkung kommt. Jenes „weil" bei Troeltsch scheint mir eine arge Theologisierung eines viel einfacheren Tatbestandes. Ganz einig weiß ich mich mit Troeltsch wieder bei der Hervorhebung des dritten Punktes, der heiligen Gemeinde, kann aber nur wieder seine komplizierte Begründung nicht verstehen. Der Gemeindegedanke sei nicht von dem Kirchen- und Gnadengedanken abgeleitet wie der lutherische, sondern von demselben Prinzip, das das Individuum zu verselbständigen scheint, nämlich von der ethischen Aufgabe der Bewährung und Auswirkung der Erwählung und von dem abstrakten Biblizismus. Das scheint mir außerordentlich künstlich. Es hilft auch nichts, die Gemeinde, statt als Heilsanstalt,

als Heiligungsanstalt zu bezeichnen und damit ihr Wesen auszudrücken. Denn das erste Merkmal der heiligen Gemeinde ist nicht ihr Beitrag zur individuellen Heiligung, sondern der reine Kultus und der Gehorsam eines christlichen Volkes zur Ehre Gottes. Aehnlich wie bei Zwingli stehen die Gedanken der individuellen Heilslehre und die Gedanken der Theokratie als zwei unabhängige Gruppen nebeneinander; Calvin verbindet sie freilich innerlich und drückt dies durch die Ueberschrift des vierten Buches der Institutio (de externis mediis ad salutem, übrigens sehr lutherisch und nicht nach Troeltsch) aus. Allein der Zusammenhang bleibt doch ein lockerer, da die kirchlichen Dinge nur für die Erwählten Heilsmedien bedeuten und ihnen daneben, abgesehen von der Heilsfrage, ihr gewaltiges Gewicht zukommt. Die Idee des heiligen Gottesvolkes ergab sich für Calvin aus dem Alten Testament, das er ja immer mit den spätjüdischen Gesetzes- und Heiligkeitsbegriffen lesen mußte, und aus dem Bild seines christlichen Urtypus im apostolischen Zeitalter und den ersten Jahrhunderten. Ist ihm in der Religion das Erste der Kultus nach dem reinen Wort Gottes im Geist und der Wahrheit, so fordert dieser Kultus als Ergänzung die heilige Kultgemeinde, in deren Gottesdienst und Leben Gott verherrlicht wird Sonntags wie Werktags. Dieses Volk ist dann als solches das Bundesvolk, mit dem Gott ein für allemal und objektiv seinen Bund geschlossen hat und dem er die Bundeszeichen verlieh, an denen man es erkennt. Der Gedanke, richtig calvinisch verstanden, hat so wenig etwas Sektenhaftes, daß er den Sektentypus am klarsten ausschließt. Er stammt aus der Patristik und dem Alten Testament und wurde, bevor ihn Calvin aufnahm, von Zwingli gerade *gegen* die Täufer gewendet, indem der mit Adam und den Patriarchen geschlossene eine und ewige Bund die täuferische Entgegensetzung des Neuen Testaments gegen das Alte abwehren und der christlichen Theokratie die Weite und Objektivität sichern soll. *Der Bund ist nichts, was die Gemeinde der frommen Christen mit Gott erst schafft, sondern er ist von der Urzeit her von Gott seinem Volk gegeben und nimmt alle Einzelnen in sich auf, ganz unabhängig von ihrer subjektiven Leistung, auf Grund der Bundeszeichen*, deren wichtigstes die Kindertaufe als Fortsetzung der Beschneidung ist. Alles weitere Einzelne, das Troeltsch fein hervor-

hebt, die Einrichtung des Bannes, die Auffassung des Abendmahls als der Vereinigung würdiger und gläubiger Christen, die Rolle des Gesetzes als Norm der Selbst- und Gemeindekontrolle, die Auffassung Christi als des Gesetzgebers und Herrn seiner Gemeinde sind einfache Konsequenzen des theokratischen Gedankens und von dorther in der Regel alttestamentlich motiviert, aber sie sind als solche von vornherein auch volkskirchlich und haben mit Sektentypus und Täufertum auch nicht das Mindeste zu tun. Nach Troeltsch soll die Annäherung Calvins an den Sektentypus nicht nur mit Händen zu greifen sein, sondern es soll ein besonderer durch die Straßburger Reformatoren und durch Butzer vermittelter Zusammenhang mit den Täufern vorliegen. „Wie man in Straßburg durch die Einrichtung des Bannes und der Sittenkontrolle den Täufern ihr berechtigt erscheinendes Wahrheitsmoment zugestand und ihnen durch eine strenge Heiligungsordnung der Gemeinde den Wind aus den Segeln zu nehmen suchte, so hat auch Calvin sich von der Christlichkeit und Biblizität dieser Forderungen überzeugt." Das Weitere sollen dann lauter „Folgerungen aus dem von Calvin aufgenommenen und als biblisch erkannten täuferischen Ideal der heiligen Gemeinde" sein. Ich glaube, daß von solcher direkter oder indirekter Abhängigkeit Calvins vom Täufertum keine Rede sein kann. Troeltsch selbst muß sofort hinzufügen, daß gerade die äußerlich auffallendsten Forderungen der Täufer, die Zurückhaltung von Amt, Macht, Recht, Krieg, Eid sowie der Kommunismus rundweg verworfen werden, daß Weltkinder und Heilige nicht geschieden, sondern in einem kirchlich bürgerlichen Gemeinwesen zusammengeschlossen werden, ja daß Calvin ganz anders als Luther so gut wie keinen Gegensatz empfindet zwischen der radikalen Liebesethik der Bergpredigt und der praktischen, aufs Alte Testament gestützten Volksmoral. Dann bleibt aber schließlich als sektenhaftes und dem Täufertum analoges Moment nichts Anderes als das Ideal einer heiligen Gemeinde mit strenger Kirchenzucht, und das ist nicht täuferisch, sondern altchristlich und alttestamentlich, dabei auch gut paulinisch und mit Staat und Welt verträglich von Haus aus. Auch Zwingli, der sicher keine sektiererische Ader in sich hatte, hat anfänglich die katholische Exkommunikationspraxis durch die einfache apostolische, auf Mt. 18 gegründete Praxis des Bannes zu erneuern gehofft; jede Kritik des katholischen

Kirchenwesens am Maßstab des Altchristlichen mußte dahin führen. Bei Calvin ist nicht zu vergessen, daß er persönliche Eindrücke von Straßburg zunächst gar nicht besaß, mit den Täufern seiner Heimat von Anfang an nur in Fehde lebte, die ihn wenig offen für ihre Gedanken machte, daß er aber gerade in der Zeit vor Erscheinen der Institutio sich mit Vehemenz in das Studium der alten Kirche vertiefte und dort und aus dem Bibelstudium sein eigenes kirchliches Ideal allmählich gewann. Aber ganz abgesehen von dieser Ursprungsfrage, man tut dem Calvinismus und seinem Verständnis keinen Dienst, wenn man ihn in Zusammenhänge zwängt, mit denen er innerlich nichts zu tun hat. Das Entscheidende der Sekte ist nun einmal die Absonderung der Heiligen von der Weltkirche. Calvin aber will die Weltkirche, deren Taufe er trotz ihrer Beschmutzung anerkannte, reformieren nach Gottes Wort. Das Charakteristische ist ja gerade, daß er nach alttestamentlichem Vorbild das gesamte getaufte Gottesvolk unter die Ordnungen der heiligen Gemeinde bringen und dies selbstverständlich nur mit Hilfe des Staates durchsetzen kann. Man kann nicht das eine Merkmal, die Heiligkeit der Gemeinde und den Bann als Mittel dazu, von sämtlichen übrigen charakteristischen Zügen loslösen und zum „Sektenmerkmal" stempeln, wenn der eigentliche soziologische Grundgedanke universaltheokratisch ist. Das kommt auch dadurch in der Darstellung von Troeltsch selbst zum Ausdruck, daß er aufs allerstärkste die Bedeutung des Alten Testaments und seiner Ethik für Calvins heilige Gemeinde unterstreichen muß. Aber alttestamentlich und doch sektenhaft schließt sich aus; die Täufer waren die Ersten, die das empfanden, und darin liegt der scharfe Gegensatz zu Calvin.

Das Hauptinteresse am Calvinismus ruht letztlich bei Troeltsch auf der Ethik, weil hier die Anknüpfungspunkte für den kapitalistischen Geist und die Demokratie gefunden werden müssen. Ich kann nicht leugnen: wenn man sieht, wie bei ihm innerweltliche Askese und Berufsarbeit einerseits, naturrechtlich zweckmäßige Sozialgestaltung anderseits die Hauptgesichtspunkte abgeben, unter die der ganze ethische Stoff bei Calvin gestellt wird, hat man den Eindruck, daß weniger die merkwürdig selten zitierte calvinische Ethik der Institutio als die sich aus der späteren Geschichte des Calvinismus ergebenden sozialen und poli-

tischen Ideen seine Darstellung beherrschen. Er sieht den Calvinismus von vornherein mehr im Licht der folgenden wirtschaftlichen und politischen Entwicklung als in dem Licht, in dem er sich in Calvins Schriften zeigt, und ich vermute, daß eine rein auf Calvin fußende Darstellung zu sehr anderen Ergebnissen kommen würde. Ich würde einmal von Calvin aus im Gegensatz zu Troeltsch das Naturrecht beiseite lassen oder doch ganz in den Hintergrund stellen. Nicht etwa in der Meinung, daß Calvin als Humanist nicht mit ihm vertraut sei und gelegentlich von ihm Gebrauch mache, wohl aber, weil er selbst in den drei großen ethischen Partien der Institutio, bei der Erklärung des Dekalogs, bei der Schilderung des christlichen Lebens und bei der Politik, das Naturrecht eben tatsächlich beiseite läßt und absichtlich nichts als eine biblische Ethik für alle menschlichen Verhältnisse geben will. Dieser ausgesprochene Biblizismus der calvinischen Ethik ist sicher viel charakteristischer für sein Denken als alle gelegentlichen naturrechtlichen Reminiszenzen: Calvin kennt eben gerade nicht eine biblische Ethik bloß des Privatlebens und Kirchenwesens, sondern er kommt mit der Bibel für alle Fälle aus und braucht das Naturrecht nicht. Mögen seine Nachfolger das geändert haben, für ihn hat man sich daran zu halten. In der Staatsauffassung tritt das besonders stark hervor, da ist ihm wie dem Paulus und Luther eben jede Obrigkeit göttlich verordnet, ja wirklich mit göttlicher Hoheit bekleidet, so daß wir Gott und nicht Menschen bei unserem Gehorsam anzusehen haben, ganz unbekümmert um die persönliche Güte oder Bosheit der regierenden Personen; ja auf der schlechtesten und aller Ehre unwürdigsten obrigkeitlichen Person ruht dennoch die herrliche und göttliche Macht, die Gott ihr als seinem Diener gegeben hat. Die Belege fließen selbstverständlich aus dem Alten Testament. Aehnlich aber werden die Berufe und Stände einfach aus dem Willen der göttlichen Vorsehung abgeleitet und damit als fest und unveränderlich anerkannt, eben als der göttliche „Ruf", dem zu gehorchen ist, und es bedarf dafür nicht die geringste rationale oder naturrechtliche Begründung. Nach dieser Seite ist das Denken Calvins schlechthin autoritativ und positiv. Nur ist damit die teleologische Frage nach dem Wozu? nirgends ausgeschlossen; es bleibt völlig bestehen, was Troeltsch selbst von der „zweckmäßigen Handhabung und Gestaltung dieser Gottesordnungen für die christliche Gesellschaft" ausführt,

und es ist wirklich, wie er zeigt, dies rationelle und *zweckmäßige* Denken ein Unterschied von Luther, der sehr auffällt. Allein das ist wieder nicht Folge des Naturrechts und begreift sich ganz ohne dasselbe aus dem religiösen und man darf sagen kirchlichen Charakter der christlichen Ethik, die alles Positive und Gegebene in den Dienst der Ehre Gottes und seiner heiligen Gemeinde stellen muß und darum beständig nach den Zwecken der Dinge, nach ihrer Lenkung und Gestaltung, nach ihrer Vervollkommnung fragen muß. Parallelen würden sich am ehesten in der Literatur der Jesuiten und im Gedankengefüge ihrer kirchlichen Idee finden lassen. Zweitens ist die Ethik Calvins viel *weniger an den Dekalog gebunden*, als das die Darstellung von Troeltsch erwarten läßt; Calvin ist imstande, seine ethischen Hauptgedanken innerlich systematisch an Hand der Grundstellen des Neuen Testaments zu entwickeln, ohne den Dekalog dabei zu erwähnen, in den Kapiteln 6—10 des dritten Buches der Institutio. Eine Empfindung des Unterschiedes von Altem und Neuem Testament liegt dabei nicht vor, da Calvin den Dekalog als das ewige Gottesgesetz völlig neutestamentlich deutet und, wie Troeltsch ja eben gezeigt hat, einen solchen Unterschied vielleicht kaum empfunden hat. Wohl aber gibt ihm das Neue Testament Anlaß, seine Ethik von innen heraus frei zu entwickeln, ohne Anlehnung an Gesetzesparagraphen, aus dem Geist des Evangeliums heraus, wodurch für uns der Grundcharakter dieser Ethik viel deutlicher werden muß. Das Doppelgebot der Gottes- und Bruderliebe ist dabei von Calvin bei der Gesetzeserklärung schon vorweggenommen und er hat sich nach andern Kategorien umzusehen. Den entscheidenden Gesichtspunkt nimmt er aus Röm. 12: die Idee des vernünftigen Kultus in der vollen *Selbsthingabe des Einzelnen an Gott*, womit als Folge die *Selbstverleugnung* gegeben ist. Diese Selbstverleugnung stellt sich ihm dann zweiseitig dar: als *Bruderliebe* nach den Menschen und als *Ergebung* und Gelassenheit nach Gott hin, letztere sich erweiternd zu dem das ganze Erdenleben ausfüllenden Kreuztragen als Vorbereitung zur Seligkeit des Himmels; vom Himmel kehrt dann der Blick noch einmal zur Erde, zur Frage des Gebrauchs ihrer Güter, zurück. Dieses von Calvin selbst gebildete ethische Schema scheint mir für den Geist seiner Ethik viel zu bezeichnend, als daß es übergangen werden dürfte. Hier wäre nun drittens das Gebiet, wo Troeltsch seine These von der

innerweltlichen Askese und der sich aus ihr ergebenden positiven Weltarbeit am Text zu bewähren hätte. Eine Ethik, die Calvin selbst unter den einen Titel Selbstverleugnung bringen kann, scheint in der Tat den Namen asketisch zu verdienen. Es ist freilich eine Askese nicht für einen besonderen Stand, wie im Katholizismus, sondern für alle Christen, und es sind nicht einzelne asketische Werke, die sich vom übrigen Erlaubten und Pflichtmäßigen abheben, sondern es ist eine totale und grundsätzliche Askese des Willens, ein völliger Verzicht auf Eigenvernunft und Eigenwillen und radikale Selbsthingabe an Gott. Daß dabei die Bruderliebe als Form der Selbstverleugnung erscheint, kennzeichnet den calvinischen Geist ganz besonders; es ist hier nicht die Spontaneität und Virtuosität der Liebe, sondern die Liebe, die dem eigenen Ich abgerungen wird durch bewußte Zurückstellung des eigenen Interesses. Ein stark pessimistisches Gemälde des Diesseitselendes bildet die Folie für die Richtung des ganzen Sinnes auf das himmlische Ziel und steigert die weltabgewandte Lebenshaltung. Für die Stellung zur Welt und ihren Gütern soll der Gedanke der bloßen Pilgrimschaft auf Erden bestimmend sein, indem er zur Verachtung des gegenwärtigen Lebens und zum Streben nach der Ewigkeit anleitet. Freilich wird dann ein stoischer oder zynischer Rigorismus durchaus abgelehnt und für das Einzelne überhaupt evangelische Freiheit proklamiert. Aber die Regeln des Verhaltens zu den Gütern dieser Welt weisen alle in die Richtung entschiedener Einfachheit, Bescheidenheit, Mäßigkeit. Sie versagen dem Christen jede Naivetät des Genießens, immerhin unter Anerkennung der Unterschiede der Berufe und Stände, innerhalb deren Grenzen der Einzelne sich zu halten hat. Das klingt in der Tat bedeutend asketischer und weltflüchtiger als im Luthertum. Es erheischt, wie Troeltsch fein formuliert, eine rigorose Disziplin des Trieblebens, eine Brechung alles bloß instinktmäßigen Gefühls und die Einschränkung alles Sinnenlebens auf das Notwendige und Nützliche, die Selbsterziehung und Selbstkontrolle zu einem heiligen Leben nach dem Gesetz Gottes. In der dadurch bedingten Abkehr von allem Luxus und aller Freude des Genießens, in der Sparsamkeit, Einfachheit, Mäßigkeit der Lebenshaltung sind ja in der Tat Bedingungen gegeben, an die der Kapitalismus anknüpfen, mit denen er den für ihn erforderlichen Geist kräftigen konnte. Wenn nur zugleich betont wird, daß dieselbe asketische Lebensrichtung auch

kein selbständiges Interesse am Geschäft und Handel, keine Erwerbsfreudigkeit, keine Leidenschaft des Gewinnens aufkommen läßt. Am wenigsten würde ich aus der Institutio endlich für den spezifisch calvinischen Berufsgedanken und die neue calvinische Berufsenergie gewinnen können. Der Calvinismus zeigt allerdings im Unterschied vom Luthertum eine hochgespannte Auffassung des christlichen Sollens, des Heiligungsernstes, der Pflicht zum sittlichen Fortschritt jeden Tag, sodaß hier wirklich das Wort Perfektionismus, nur nicht im absoluten Sinn, seine Stelle hat. Das kommt von der sittlichen Arbeit an sich selbst aus selbstverständlich auch der speziellen Berufsarbeit zu gut; Trägheit und Müßiggang in jedem Sinn sind ausgeschlossen, dem Zufall und der göttlichen Führung wird das Handeln nicht überlassen, der Wille wird ganz auf die rastlose Tätigkeit gelenkt unter beständiger Selbstkontrolle vor den Augen des himmlischen Richters. Allein die Arbeit, an die Calvin alle Kraft gesetzt wissen will, ist doch gerade nicht die spezielle Berufsarbeit, jedenfalls nicht sie in erster Linie, sondern die Arbeit für Gottes Reich und die Aufrichtung der heiligen Gemeinde. Könige und Staatsmänner, Kaufleute, Juristen und Aerzte weiß er für das eine Ziel anzuspornen und zu konzentrieren in unvergleichlicher Frische und Energie. Das schließt aber recht verstanden das Ideal der „Arbeit um der Arbeit willen" aus. Und von hier aus scheint mir der moderne bürgerliche Lebensstil gerade nicht verständlich. Troeltsch selber braucht die Wendung: es galt, alle Berufe als Mittel für die Erziehung der heiligen Gemeinde anzuordnen, zu reinigen, anzufeuern. Der religiöse und kirchliche Zweck erscheint dem Berufszweck so gewaltig übergeordnet, wie wir es sonst bei gewissen Richtungen des Katholizismus kennen. In der Tat, wenn man einmal die nächsten Parallelen und Analogien zur calvinischen Ethik finden will, sowohl zur asketischen Lebensrichtung mit der Jenseitigkeit und der Leugnung jedes Selbstwerts der irdischen Dinge, als auch zur bewußten Unterstellung aller nächsten Zwecke unter das religiös-kirchliche Ziel, so wird man sie im Katholizismus und nicht in der modernen Welt suchen müssen. Es ist grundsätzlich dieselbe Stellung zu Jenseits und Diesseits, Kirche und Welt, Seele und Leib, nur daß die Verwerfung des besonderen Mönchstandes und die entschlossene Laisierung und Anerkennung des Weltlich-Natürlichen als Voraussetzung aller Ar-

heit eine Verlegung der Askese ins Innere, in die innerste Willensrichtung und Herzensgesinnung zur Folge hat. Es fällt mir nicht ein, zu bestreiten, daß für die Entstehung des kapitalistischen Geistes in der calvinischen Ethik besondere Anknüpfungen und Voraussetzungen da waren in der Askese wie im Arbeitsgedanken. Aber so oft ich Calvin lese, treten mir die Gegensätze zum kapitalistischen Geist viel stärker in die Augen, und ich muß mir das Auftreten des modernen Kapitalismus doch vor allem aus dem Schwinden des spezifisch Religiösen und Kirchlichen im Calvinismus erklären, d. h. aber dessen, was für Calvin die Hauptsache war. Das gibt nachher auch Troeltsch in seiner Weise zu; es ist aber bei ihm ein einschränkender Nachsatz, während ich es gerade voranstellen müßte.

Völlig einig weiß ich mich mit Troeltsch bei seiner Darstellung der soziologischen Struktur des Calvinismus. Er versteht es hier ganz ausgezeichnet, die Synthese aus der gesteigerten Bedeutung der Persönlichkeit und der Gemeinschaft bei Calvin zu ziehen: es ist „gemeinsame Bindung in einem objektiven göttlichen Sach- und Zweckzusammenhang, an dem zu arbeiten das Einzelindividuum die höchsten und freiesten persönlichen Kräfte einsetzen muß und in dem doch alle durch etwas Ueberindividuelles aufs strengste vereinigt sind." „Starke Herausbildung und Verselbständigung der Individualität zur Initiative und zum Verantwortungsgefühl des Handelns, aber auch strengste Gebundenheit in gemeinsamen sachlichen, durch ihren religiösen Charakter unantastbaren Zwecken" ist das neue Gepräge. Von hier aus rückt Troeltsch der eigentümlichen Behandlung des Gleichheits- und Ungleichheitsproblems auf den Leib. Er konstatiert auf der einen Seite ein Ueberwiegen der gottgeordneten Ungleichheit im sozialen Fühlen, einen wesentlich konservativ autoritativen Grundzug des Gesellschaftsideals, auf der andern Seite völlige Gleichgültigkeit von Stand und Rang für die eigentlich christliche Würde, Auffassung jeder Vorzugsstellung als Verpflichtung für das Ganze und findet gerade im Widerspruch dieser beiden Elemente das spezifische Merkmal des Calvinismus, was ihn zum zweiten großen Typus christlicher Sozialgestaltung erhebt. Das Wort „christlicher Sozialismus" drängt sich ihm hier auf, in dem Sinn, daß der Calvinismus das ganze Leben in Staat und Gesellschaft, Familie und Wirtschaft, im öffentlichen und privaten Dasein nach den christlichen Maßstäben solidarisch ausgestaltet.

Eine „Vereinigung kirchlicher und sektenhafter Motive" nimmt Troeltsch als Grund dieser Eigentümlichkeit an, denn „nur die Sekte hatte bisher den Versuch einer grundsätzlich-christlichen Organisation der Gesellschaft gemacht, sich damit aber aus der allgemein bürgerlich-rechtlichen Gesellschaft herausgestellt", was Calvin vermeidet. Möglich wurde ihm diese Verbindung des Heterogenen durch seine „Ermäßigung und Wandlung der eigentlich evangelischen Ideale", die in Calvins Anschluß an die alttestamentliche Volksmoral zum Ausdruck kommt. — So sehr ich mit Troeltsch in der Sache einig bin, diese historisch kausale Konstruktion kann ich durchaus nicht berechtigt finden. Calvin hat niemals die spezifisch täuferischen evangelischen Ideale gehabt und sie daher auch niemals ermäßigt. Er kommt in seinen Gedanken gar nicht vom weltfremden Ideal zum Kompromiß mit der Welt, vielmehr gerade umgekehrt geht er aus von der kirchlichen Weite des Katholizismus und will diesen reformieren nach altchristlichen und alttestamentlichen Begriffen zu einem Volk der wahren Theokratie. Der Calvinismus bedeutet keine Ermäßigung und Verkirchlichung des Sektenideals, sondern eine Verschärfung und Reinigung der katholischen Kirchlichkeit. Darum ist er Reformator und nicht Sektenführer. Troeltsch muß dasselbe auf seine Art bestätigen, wo er vom Naturrecht spricht. Da konstatiert er bei Calvin, daß dieser — ganz anders als die Sektierer — an das absolute Naturrecht als an die Regel gar nie denkt, d. h. aber für mich, daß er überhaupt niemals sektenhaft denkt. Uns mag das calvinische Genf allerdings wunderlich sektenhaft vorkommen. Aber man muß einmal bei Gotheins Ignatius nachlesen, wie der gleichzeitige Giberti, Bischof von Verona, die Bevölkerung seiner Diözese kirchlich organisiert und dressiert hat, um die allein schlagende Parallele dazu zu finden. Es springt dann auch der Unterschied protestantischer und speziell calvinischer Art in die Augen: den Wert der christlichen Persönlichkeit, wie Calvin sie voraussetzte, mit der eigenen Verantwortung und dem wunderbaren Erwählungsgefühl kennt Giberti nicht. Man denke sich auf der andern Seite einmal ganz unhistorisch die Gesetzgebung des Priesterkodex im Volksleben herrschend statt auf dem Papier, so ist die für Calvin zunächst gültige Parallele gegeben. Calvin hat nicht Sektenhaftes und Kirchliches kombiniert, sondern mit dem

kirchlichen und seinem Herrschaftsanspruch Ernst gemacht in einer Weise wie kein anderer Reformator. Ein paar Seiten später braucht Troeltsch selbst den Titel: „Herrschaft der Kirche über Staat und Gesellschaft", „theokratische Ausgestaltung des Christentums" für den Calvinismus und empfindet selbst die katholische Analogie dabei. Das steht aber in schroffstem Widerspruch mit dem Wesen wenigstens des neutestamentlichen Sektentypus, der auf persönlicher Freiwilligkeit und auf Weltindifferenz, d. h. dem Gegenteil von Weltherrschaft beruht. Vielleicht rührt der Mißbrauch des Wortes „sektenhaft" bei Troeltsch daher, daß er bei Behandlung der Sekte nicht genug zwischen alttestamentlichem und neutestamentlichem Typus unterschieden hat. Er braucht ja wohl die Unterscheidungsnamen der aggressiven und der duldenden Sekte, aber zugrunde liegt letztlich der Gegensatz alttestamentlicher Theokratie mit Gewalt und Zwang auch gegen die Widerstrebenden und neutestamentlicher freiwilliger Genossenschaft der Bekehrten und Gläubigen. Dann ist aber der alttestamentliche Sektentypus einfach ein rigoroses gewalttätiges Kirchenideal, das die Minorität der Majorität aufzwingt. Was also Troeltsch am Calvinismus als „sektenhaft" empfindet, ist gerade nicht sektenhaft im evangelischen Sinn, sondern theokratisch-kirchlich im Sinn des Alten Testaments. Das muß dann aber auch ganz anders bezeichnet werden.

Ich zähle es zu den besonderen Vorzügen des Troeltschschen Werkes, daß es seiner Skizze des Calvinismus im Unterschied vom Luthertum eine Feststellung des Einflusses der besondern Genfer Verhältnisse auf den Geist des Calvinismus folgen läßt und infolgedessen die Wendung zur politischen Demokratie, die Entwicklung der Wirtschaftsethik im Sinn des Kapitalismus und die Internationalität der calvinistischen Politik nicht einfach aus der calvinischen Theologie, sondern aus dem Genfer Calvinismus und aus den Verhältnissen Westeuropas herleitet. Die Ausführung über die politische Entwicklung ist mir noch in keiner andern Darstellung von Troeltsch so glänzend überzeugend vorgekommen. Ich bewundere vor allem, wie fein er bei Calvin, Beza und ihren nächsten Genossen die christlichen und legitimistischen Züge neben den naturrechtlichen hervorhebt und rein und scharf die Linie zu führen weiß, die den Altcalvinismus vom Naturrecht des Rationalismus

trennt. Auch in der Skizze über Calvinismus und Kapitalismus ist mir besonders sympathisch, wie er bei aller calvinischen Rechtfertigung des Kapitalismus doch die bestimmte Christlichkeit mit ihren scharfen Grenzen nicht aus den Augen verliert. Ich würde sie noch stärker betont haben, aber die Hauptthese von Troeltsch, daß der Calvinismus es fertig gebracht hat, den modernen wirtschaftlichen Betrieb mit dem christlichen Denken vereinbar zu machen und darum sich in größerem Einverständnis mit der modernen sozialen Lebensbewegung befindet als das Luthertum, scheint mir zweifellos und fordert eine nicht bloß äußerliche Konstatierung eines zufälligen geschichtlichen Zusammentreffens, sondern eine innerliche Erklärung.

Damit ist der Altcalvinismus in den Hauptzügen, soweit er für die christlichen Soziallehren in Betracht kommt, erschöpfend dargestellt. Troeltsch wendet sich nun aber noch dem Neucalvinismus zu, und seine Hauptthese lautet, daß der Calvinismus durch die Herausbildung des Freikirchentypus, die Akzeptierung der Toleranz (in bestimmtem Sinn) und durch die Entwicklung zum Pietismus sich in steigendem Maße den Sekten angenähert habe und in der Gegenwart mit den Sekten eine Gesamtbewegung, die er „asketischen Protestantismus" nennt, bilde. Da er in diesem Kapitel vom Calvinismus aus, im folgenden Kapitel vom Sektentypus aus dem gleichen Ziel zusteuert, bleiben zahlreiche Wiederholungen nicht aus, wobei jedoch in der Regel der spätere Passus den früheren interessant ergänzt. Mitteldinge zwischen calvinistischem Kirchentypus und Sektentypus, so kann man mit Troeltsch in der Tat die meisten der englischen Sonderbildungen des ausgehenden sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts nennen. Der Einfluß der Täufer ist meistens entweder nachgewiesen oder läßt sich mit großer Wahrscheinlichkeit vermuten; er zeigt sich in der Forderung der Freiwilligkeit, in der Abneigung gegen das Staatskirchentum, in der neuen Auffassung der Einzelgemeinde als der kirchlichen Urzelle mit Autonomie und Independenz, auch im früh auftretenden Enthusiasmus. Allein die neue Gemeinschaft will in der Regel nicht täuferisch sein, bestreitet die Analogie mit dem Täufertum, hält an der Kindertaufe fest und erkennt die Taufe falscher Kirchen an, bleibt beim calvinischen Prädestinationsdogma und der calvinischen Orthodoxie über-

haupt, hält — das wäre noch stärker hinzuzufügen — die calvinische Ethik meistens fest in ihrem rigorosen und zugleich alttestamentlichen Sinn und findet von hier aus leicht wieder den Rückweg zur Theokratie, zur Zusammenordnung von Staat und Gemeinde zum einen christlichen Volk, das den Nicht-Christen gegenüber sich mit großer Härte als privilegiert betrachtet und mit Gewalt gegen sie vorgeht. Selbst bei Cromwell konstatiert Troeltsch einen starken Rest von Calvinismus, denn Cromwell wollte einen christlichen Staat, seine religiöse Ueberzeugung blieb calvinistisch prädestinatianisch. Er und der Independentismus seiner Armee waren grundsätzlich geschieden vom Täufertum. Man wird das im Sinn von Troeltsch wohl so formulieren dürfen, daß in England der Gegensatz gegen die anglikanische „Götzenkirche" und den ihr zur Zwangsherrschaft helfenden absolutistischen Staat neben der korrekt calvinischen Opposition der Presbyterianer mit dem starren Ideal der Uniformität und staatlichen Zwangschristlichkeit in der Hitze der Verfolgung immer radikalere und folglich zuletzt separatistische Oppositionsrichtungen hervortrieb, jede die andere an Radikalismus überbietend und gerade darin dem Täufertum sich nähernd, ohne daß doch der calvinische Ausgangspunkt vergessen blieb, das alttestamentlich theokratische Ideal des heiligen Volkes Gottes, das Gottes Recht und Ordnung in der Welt durchzusetzen hat, woraus sich das Festhalten der Kindertaufe und die Forderung des christlichen Staates begreift, unbeschadet der im Kampf und der Verfolgung so wichtig gewordenen Freiwilligkeitsideen. Es ist eben ein Gegensatz gegen den Genfer Typus des Calvinismus lediglich auf dem Gebiet der Kirchenverfassung, nicht des Dogmas und nicht der Ethik, was Troeltsch wohl stärker hätte hervorheben dürfen. Darum bedeuten die täuferischen Analogien lange nicht so viel, wie er glaubt, wenn sie von keinem täuferischen Lebensideal getragen und mit dem spezifisch täuferischen Glauben nicht verwachsen sind. Ganz anders verhält es sich mit der Genesis des modernen calvinischen Freikirchentums. Hier ist maßgebend der Gegensatz gegen das vom Rationalismus zerfressene Dogma, gegen welches der Calvinismus des Réveil die strenge Lehre Calvins wieder erneuern will. Da das „ungläubige Dogma" jetzt seinen Halt hat in der sich volkskirchlich demokratisch ausweitenden, nach persönlichem Bekenntnis überhaupt nicht mehr fragenden Staatskirche, kommt es zur Separation, zur Freikirche mit

strengem calvinischem Bekenntnis, calvinischer Ethik und calvinischem Kult: ein Calvinismus der Minorität gegenüber einer mehr indifferenten Majorität, zweifellos im Sinn Calvins, dem die reine Lehre Wesensmerkmal der Kirche war. Aber diese Reaktion des ursprünglichen Calvinismus gegenüber einer dogmatisch und sittlich verweltlichten Staatskirche hat mit „Sektenwesen" m. E. gar nichts zu tun. Die beiden Typen der Kirche und Sekte fließen nicht im geringsten in einander. Auch die calvinische Freikirche hält fest an der weltlichen Ethik Calvins, an der Anerkennung der Kindertaufe auch außerhalb ihrer Gemeinschaft, am Glauben als Prinzip, der das Schwergewicht ins Objektive, in den Christus und nicht in die persönliche Bekehrtheit verlegt. Das wäre am Kirchenideal Vinets leicht zu zeigen, an dem ich durchaus nichts Sektenhaftes finden kann. Die Untersuchung wird an diesem Punkt über Troeltsch hinaus fortgesetzt werden müssen.

Den Pietismus auf calvinischem Boden würde ich noch eine Spur enger mit dem ursprünglichen Calvinismus verbinden, als Troeltsch es tut, der übrigens unter den pietistischen Merkzeichen den puritanischen Sabbat, dies Hauptkennzeichen selbst des modernen Puritanismus, dabei nicht erwähnt. Einwirkung neuer Motive kann ich in ihm kaum erkennen, von der Mystik abgesehen, die allerdings dann etwas Neues und sehr Uncalvinisches bringt. Ich sehe im calvinischen Pietismus Englands und Hollands einmal das Epigonenmäßige und gesetzlich äußerlich Erstarrte gegenüber der innern Freiheit und Größe des calvinischen Denkens, sodann aber, was ja auch Troeltsch hoch anschlägt, den Gegensatz der strengen calvinischen Minderheit gegen große, von Calvins Geist kaum oder gar nicht berührte weltliche Kulturen der Renaissance. Erst durch diesen Gegensatz kommt das Fremde und Neue in den Calvinismus herein. Er hat nicht mehr den Halt eines christlichen Gottesvolks hinter sich, er wird dem Einzelnen im Gegensatz zu seiner nächsten Umgebung abgefordert und muß am Conventikel sich einen neuen Halt erst schaffen. Für unser Empfinden wäre schon das Genfer Leben reichlich pietistisch erschienen, nur ohne den Gegensatz der Frommen und der Weltkinder, wenigstens während der letzten Lebensjahre Calvins. Dieser Genfergeist, von kleinen ernsten Gruppen im Gegensatz zum Gesamtvolk ergriffen und zur Schau getragen, ergibt geradlinig den Pietismus.

Troeltsch zieht für England vom siebzehnten Jahrhundert die Linie bis zur Gegenwart. Er ist geneigt, diesen Puritanismus die „Religion der Mittelklassen Englands und Nordamerikas“ zu nennen. Es ist schade, daß er sich in der gegenwärtigen Zeichnung derselben die geistreichen, von einem feindlichen Standort aus entworfenen Schriften Matthew Arnolds entgehen ließ. Hier kann man greifen, wie fremd einem aus tief religiösem Milieu stammenden, aber von der modernen Kultur unwiderstehlich ergriffenen modernen Humanisten Englands die ganze calvinische und puritanische Christlichkeit der Dissenter erscheint. Was er selbst für sein Volk erstrebt, ist genau das Gegenteil des puritanischen Dissentergeistes. Diesem wirft er vor, daß er gerade durch seine einseitig religiöse Kultur, durch die Vernachlässigung aller andern menschlichen Kräfte als Gegenstoß eine rohe, barbarisch-materialistische Kultur heraufbeschworen habe. Der Puritanismus, so führt er aus, hat die frommen Kreise von der ästhetischen Kultur zurückgehalten, ihnen einen Horror eingeflößt gegen Theater, Singen, Tanzen, aber alle niederen Kräfte sich entfalten lassen, voran die Geldgier, den einseitigen Erwerbstrieb, die nun den Menschen in zwei Teile, einen Engel und ein Tier, auseinanderreißen.

Das Interessanteste an dem Abschnitt über den Neucalvinismus müßte bei Troeltsch das Ergebnis für die Ethik sein. Er formuliert es einmal so, daß die patriarchalisch-konservativen Elemente zurückgetreten sind und dafür die freiheitlich sozialreformerischen in den Vordergrund gestellt. Der Neucalvinismus verlangt christlich-liberale Ordnung von Staat und Gesellschaft, Selbständigkeit und Befreiung des Individuums, Gleichheit des Rechts und der Lebensmöglichkeiten, internationale Friedensordnungen und Ueberwindung des Kampfes ums Dasein durch Selbstdisziplin und tätige soziale Vereinshilfe. Dadurch erst glaubt er die christlichen Ideale der Freiheit und der Bruderliebe zu verwirklichen. Hiefür beruft er sich auf die Bibel als auf das große soziale Lehrbuch der Menschheit. Es ist schade, daß man bei Troeltsch den Uebergang vom ursprünglichen Calvinismus zu diesem vom rationellen Naturrecht inspirierten, mit dem politischen Liberalismus innig verbundenen Neucalvinismus nicht im einzelnen verfolgen kann. Er formuliert das Ergebnis, aber überspringt das Werden. Grundsätzlich macht seine Darstellung vor Beginn der Aufklärungszeit Halt und will die eigentümlichen Verbindungen des

Geistes der Aufklärung mit dem älteren Christentum nicht mehr in sich beziehen. Um eine solche Verbindung des modernen Rationalismus und Liberalismus mit dem Calvinismus handelt es sich hier, nicht um eine Verursachung des einen durch den andern. Es fragt sich also hauptsächlich, weshalb gerade der Calvinismus, er allein unter den christlichen Konfessionen, zu dieser intimen Verbindung geeignet war. Troeltsch meint, weil er von Haus aus das Naturrecht schon kräftig in sich aufgenommen hatte und nur anfänglich noch niederhielt unter dem theokratischen Geist; es bedurfte also nur einer Erstarkung des Naturrechts im Calvinismus und eines Zurücktretens des Theokratischen, so war man auf calvinischem Boden für die ganze moderne Entwicklung offen. Ich würde das Nämliche etwas anders auffassen und anders formulieren. Der Calvinismus vertritt viel kräftiger als das Luthertum von Haus aus ein freilich stark kirchlich bedingtes innerweltliches Ideal, er kämpft für ein Reich Gottes auf Erden und bringt dabei im Unterschied vom Katholizismus, der ein verwandtes Ziel verfolgt, den Wert der Persönlichkeit vor Gott viel höher in Anschlag; er läßt durch die Initiative und planmäßige Arbeit der christlichen Personen und ihre Zusammenfassung in der Gemeinde dies Ideal schrittweise realisiert werden und vorwärts marschieren. Das alles ist zunächst theokratisch und nicht naturrechtlich gedacht. Aber es ist von Anfang an die Möglichkeit gegeben, daß dasselbe Ideal auch von anderen Voraussetzungen und in anderm Geist erstrebt werden kann, wenn nur das Ideal selbst, die große Menschheitsgemeinschaft mit dem hohen Wert der einzelnen Personen, fest im Auge behalten wird. So erklärt sich das Auftreten des naturrechtlichen Denkens neben und schließlich über dem theokratischen, ohne wesentliche Preisgabe des umfassenden Ziels. Heute schwärmen unsere Religiös-Sozialen in der Schweiz für das Reich Gottes, das es auf Erden aufzurichten gilt, und berufen sich dafür auf Calvin und den Geist der alten reformierten Frömmigkeit. Es ist freilich ein sehr anderer Geist, aber es ist etwas von dem alten Ziel wirklich in moderner Fassung festgehalten oder neu erworben. Der moderne Geist der Aufklärung, des rationalistischen Naturrechts, des Fortschrittsglaubens und Weltoptimismus unternimmt es, in der Richtung auf die Ideale Calvins hin zu arbeiten, auf ein menschheitliches Gemeinschaftsreich, das sich auf freien sittlichen Personen aufbaut. Ob mit größerem Erfolg als der alte Calvinismus, wird die Zukunft lehren.

V. Sekte und Spiritualismus auf protestantischem Boden.

In seinem letzten historischen Abschnitt handelt Troeltsch von den zwei wichtigen Typen, welche die Reformation neben dem Kirchentypus hervorgebracht hat, der Sekte und dem religiösen Spiritualismus. Er korrigiert dabei seine eigene frühere Darstellung, welche gelegentlich diese beiden Erscheinungen als eine Oppositionsgruppe gegenüber der kirchlichen Reformation zu sehr identifiziert und der Sekte zugeschrieben hatte, was gerade nicht von ihr, sondern vom gemeinschaftslosen religiösen Individualismus gilt. Diese Selbstkorrektur bedeutet einen großen Fortschritt zur historischen Klarheit. Es wird sich ja dem Kenner der Reformationszeit aufdrängen, daß Männer wie Hans Denk und vor allem Sebastian Franck eine andere Formation des Christentums repräsentieren als das Täufertum, dessen zeitweiliges Mitglied Hans Denk freilich gewesen ist. Es fehlt natürlich nicht an zahlreichen Verbindungslinien, und Troeltsch geht ihnen mit Sorgfalt nach. Aber gerade von seinen soziologischen Gesichtspunkten aus ist die Unterscheidung verhältnismäßig einfach, und man wird an ihr festhalten müssen, wenn man nicht Unzusammengehöriges vereinerleien will.

Troeltsch bespricht zunächst das Verhältnis der Sekte zum Protestantismus der Reformation. Wenn er wiederholt, was er im Luthertum und im Calvinismus von „Sektenmäßigem" gefunden hat, kann ich ihm nicht beipflichten. Luther hat aus dem Neuen Testament die radikale Liebesforderung erneuert und den Gedanken der Sammlung der ernsten Christen erwogen nach dem Vorbild von 1. Kor. 14. Aber diese Erwägung führte ihn nur zur Verwerfung des Versuchs sektiererischer Sonderung, nicht etwa aus einer Inkonsequenz, sondern gerade aus der Konsequenz seines Gnadenglaubens heraus. Die heilige Gemeinde aber als Ideal Calvins sowie Bann und Kirchenzucht als Mittel, sie zu realisieren, hat Calvin nicht von der Sekte übernommen, denn er verstand sie nie sektenhaft, sondern altkatholisch und alttestamentlich. Man vermißt hier bei Troeltsch eine grundsätzliche Erörterung des Problematischen des Sektentypus auf protestantischem Gebiet. Indem er immer nur Kirche und Sekte einander gegenüberstellt und dabei Katholizismus und Protestantismus in Eins begreift, wird er dem tiefen Einschnitt

nicht gerecht, den die Reformation auf der ganzen Linie mit ihrem Prinzip der Glaubensgerechtigkeit im Gegensatz zu aller Werkgerechtigkeit bedeutet. Dafür hatte Ritschl ein viel schärferes Auge, und ich glaube, daß wir bei ihm und bei den Alten hier zu lernen haben. Nach dem protestantischen Prinzip kommt es auf die persönliche sittliche Verfassung des Christen grundsätzlich nicht an; das, was die Christen zu Christen macht, ist niemals ihre sittliche Haltung, sondern das Ergreifen der Gnade Christi im Glauben. Wo dieses Denken einmal gründlich Wurzel gefaßt hat, da ist dem sektenhaften Streben der Nerv zum voraus getötet. Man kann als Protestant im Sinn der Reformatoren so wenig ein Sektierer und Separatist werden als ein Mönch, weil man durch eine solche Betonung persönlicher Heiligkeit mit dem grundlegenden Verdienst Christi konkurrieren würde. Auch der Calvinismus trägt diesem Gedanken Rechnung, wenn er die lutherischen Kirchen, obschon sie seinem Ideal nicht entsprechen, als Kirchen Gottes gelten läßt und überhaupt, wie das Luthertum, nicht die Durchführung der Disziplin, sondern nur die reine Lehre des Evangeliums und die legitime Sakramentsspendung als unumgängliche Kennzeichen der Kirche gelten läßt. Das ist ja alles auch für Troeltsch selbstverständlich, aber er stellt es hier an der entscheidenden Stelle zu sehr zurück. Man erkennt es aber in seiner Wichtigkeit, wenn man beobachtet, wie, solange dieser protestantische Grundgedanke eine lebendige Macht war, keine Sektenbildung aus den altprotestantischen Kirchen hervorgegangen ist. Der Pietismus muß durchaus als innerkirchliche Bewegung verstanden werden, und Brüdergemeine und Methodismus wollen von Haus aus niemals Sekten sein. Bloß in England kam es zu Separationen, weil der radikale Calvinismus hier eine „Götzenkirche" vor sich hatte, die für ihn einfach katholisch war, d. h. also antichristlich, wobei in der Regel täuferische Kritik verstärkend einwirkte. Der Labadismus resultierte aus einem Kopf, der katholisch, nicht calvinisch erzogen worden war und durch den Zusammenstoß seines Prophetenbewußtseins mit einer steifen Kirchenordnung sich gleich zum Bruch mit der Kirche treiben ließ. Die Sektenbildungen der Neuzeit lasse ich hier auf der Seite, da auch Troeltsch sich nicht im Detail auf sie einläßt. Ich meine, diese eine Tatsache, daß der Protestantismus durch die Gewalt seines Gnaden- und Glaubensprinzips den Sektentrieb so gut wie voll-

ständig niederzuhalten wußte mit Ausnahme des in seiner ganzen Reformationsgeschichte abnormen England, ist viel zu wichtig, um nicht Beachtung zu fordern. Es rächt sich hier bei Troeltsch die Ueberschätzung seines formalen soziologischen Prinzips über den fundamentalen materialen Unterschied von Katholizismus und Protestantismus. Er nimmt Kirche als eine eindeutige Größe, während katholische Kirche mit ihrer Verbindung von Gnade und Verdienst, Erlösung durch Christus und Selbsterlösung auch soziologisch anders gebaut ist als die auf dem reinen Gnadenprinzip ruhende protestantische Kirchenbildung. Die Geschichte der protestantischen Sekten muß immer von dem Gesichtspunkt aus verstanden werden, daß Sekte auf protestantischem Boden einen Widerspruch zum religiösen Denken bedeutet, sobald mit dem Glauben an Christus protestantisch Ernst gemacht wird.

Damit ist auch verständlich gemacht, weshalb gerade zu Beginn des Protestantismus uns im Täufertum die Sekte entgegentritt als Seitentrieb der reformatorischen Bewegung, wie Troeltsch mit Recht hervorhebt. Ich würde weniger betonen, daß die Enttäuschung durch die Reformation und der Gegensatz gegen den neuen theologischen Dogmatismus, das Zwangs- und Staatschristentum und die Verweltlichung der protestantischen Kirchen zum Täufertum trieb, denn seine Wurzeln liegen in den Jahren, da all dies in den Reformationskirchen sich erst bildete. Das Täufertum stellt einfach den radikalen Flügel der Reformation selber dar, etwa so wie am Ende des siebzehnten Jahrhunderts die kirchlich-pietistische Bewegung vom radikalen Separatismus flankiert wird. War einmal der Gegensatz der Kirche des Antichrists zur Kirche der Bibel klar geworden, so mußte die Opposition auf Beseitigung der Elemente drängen, welche die konservativen Reformatoren noch stehen ließen; deren Position erschien als Lauheit, als Menschenfurcht und Opportunismus, als falsche Rücksicht auf die Welt. In der zentralen Betonung der Gnade und des lebendigen Christusglaubens war man mit den Reformatoren einig; hier liegt eine wichtige Differenz des Täufertums als einer protestantischen Unterart von den Sekten des Mittelalters. Aber das neue Gnaden- und Glaubensprinzip hatte noch nicht die Macht über das christliche Denken gewonnen, daß es den Trieb zur Sammlung und Sonderung der Heiligen und Gläubigen so, wie

bei Luther, niedergehalten hätte. Man hatte ja im Neuen Testament das Gesetz der Bergpredigt als Merkmal wahrer Jesusjüngerschaft, hatte bei Paulus die heilige Gemeinde mit ihrer strengen Kirchenzucht und ihren heiligen Ordnungen im Gegensatz zur Welt, empfand also die Elemente der Aktivität und Freiwilligkeit, der persönlichen Bekehrung und Bewährung, des freiwilligen Zusammenschlusses der wahren Gläubigen untereinander zur Gemeinde als so wichtig und grundlegend wie die von Luther allein herausgegriffene Glaubensgerechtigkeit. Dabei kann natürlich bei Einzelnen auch katholisch-sektenhafte Tradition mitgewirkt haben, ebenso auch katholisch-kirchliche Gewöhnung, auf die Werke Gewicht zu legen, nicht als auf Verdienste, aber doch als auf Kennzeichen des wahren Christentums. Auf alle Fälle wollte man das reformatorische Ideal umfassender realisieren als die paulinischen Theologen der protestantischen Kirche, und in diesem Ganzen und Umfassenden der Bibel wirkten die Gedanken der persönlichen Bekehrung und Heiligung stärker als die vom allein selig machenden Christusglauben. Auf reformatorischer Seite war zunächst mehr Liebe und Geduld zu den unfertigen und ängstlichen Gewissen, auch mehr Bedürfnis der historischen Kontinuität, mehr Sinn für das, was man trotz allem aus der Großkirche empfangen und mitgenommen hatte. Daß dann dieser umfassendere Gemeinschaftssinn so roh und grausam gegen den täuferischen Exklusivismus reagiert hat, zeigt freilich erschreckend, wie dürftig es mit der evangelischen Liebe in den neuen Kirchen bestellt war. Und dadurch wurden dann dem Täufertum neue Motive zugeführt; die Täufer konnten nicht ohne Grund in ihrer Behandlung nur ein Zeichen roher antichristlicher Gesinnung erblicken und sich dadurch in ihrer Schroffheit und ihrem Enthusiasmus steigern lassen. Man vermißt bei Troeltsch den Aufweis der Unterschiede im Täufertum, besonders die verschiedene Stellung der einzelnen Gruppen zu Staat und Gesellschaft, die trotz der Bergpredigt nicht so einfach ist. Balthasar Hubmaier z. B. hat die Teilnahme der Christen am Regiment verteidigt, sogar die Teilnahme der Brüder am Kriegsdienst und an der Kriegssteuer (Hegler in PRE VIII). Auch über die Gegensätze alttestamentlicher und neutestamentlicher Ethik im Täufertum selbst erfährt man bei Troeltsch so gut wie nichts. Es gab eben hier nicht nur eine Stellung zur Welt und konnte sie nicht geben, wenn dieselbe Bibel neben Jesus und der Apokalypse Paulus

und das Alte Testament enthält. Doch sind das Nebenpunkte. Ich wollte hier nur den Hauptgesichtspunkt hervorheben, unter dem ich das Täufertum betrachtet wissen möchte: als einen radikalen Seitenzweig der Reformation, der aber noch nicht klar und konsequent im Denken der Reformatoren wurzelt und darum nach katholischer Gewöhnung noch sich zum Scheiden und Sondern berufen weiß.

Die spätere Geschichte des Täufertums in Deutschland, Holland und England wird von Troeltsch auf wenigen Seiten gegeben. Er hebt das Wesentliche hervor, seine Leser würden vielleicht gerne mehr Einzelheiten vernehmen. Wenn man sich sagt, daß es nicht eine, sondern die protestantische Sekte der alten Zeit ist, so wird man außerordentlich gespannt, wie es ihr mit der Durchführung der strengen evangelischen Liebesethik der Bergpredigt ergangen ist. Troeltsch konstatiert ein vielfaches Verkirchlichen und Verbürgerlichen und daneben den Zerfall in eine Fülle von Parallelbildungen mit z. T. geringen Abweichungen; es ist eine genaue Parallele zur Geschichte der katholischen Orden im Mittelalter. Das in der Welt leidende, duldende und hoffende Täufertum hat nach Troeltsch zuerst in Menno Simons und nachher in dem Baptismus der General Baptists seinen Frieden mit der Welt gemacht, nicht viel anders, als es die protestantischen Konfessionen auch getan haben. Für mich ist am seltsamsten die Spaltung in eine neutestamentlich friedliche und eine alttestamentlich kriegerische Gruppe im Lauf der ganzen Täufergeschichte. Auf die zweite Gruppe trifft jedenfalls die Bezeichnung Troeltschs: „alleinige Träger einer radikalen kompromißlosen und nicht resignierten christlichen Sozialethik" nicht zu. Denn die Parole des heiligen Krieges bezeichnet, gemessen am Ideal der Bergpredigt, einen ungeheuren Kompromiß. Es wiederholt sich hier die Spaltung der hussitischen Sekte auf protestantischem Boden, wobei nur zu bedauern ist, daß der idealste Vertreter der passiven neutestamentlichen Richtung, das Quäkertum, von Troeltsch nicht hier im Zusammenhang mit der Geschichte der Täufer, sondern erst beim Spiritualismus behandelt wird. Als Gemeinschaft und Sekte gehören die Quäker durchaus an diese Stelle; Troeltsch selbst nennt sie „die letzte und reinste Organisation des Täufertums". Als den wichtigsten Punkt

in der Geschichte des Täufertums hebt Troeltsch das Barboneparlament hervor, das im Begriff stand, den täuferischen Gedanken die Herrschaft in England zu geben: es war der „letzte Versuch der christlichen Welterneuerung". Daß dabei Täufertum und einzelne calvinische Richtungen ineinander übergehen, daß überhaupt eine beständige Wechselwirkung zwischen beiden Größen stattfindet, deutet Troeltsch mehrfach an. Der radikale Calvinismus, der sich im Gegensatz zum Bestehenden auf das Freikirchentum hinausgedrängt sieht, tritt damit in eine so enge Parallele zum Täufertum, daß sehr häufig auch die Verwerfung der Kindertaufe bei einzelnen Führern sich einstellt. Umgekehrt aber, sobald das Täufertum an der Aufrichtung der Theokratie in der Welt aktiv mitarbeiten und kämpfen will, vertauscht es seine ursprüngliche Ethik der Leidsamkeit und Passivität mit der alttestamentlichen kriegerischen Ethik des streitbaren Calvinismus. Das Täufertum, kann man sagen, hat durch sein Gemeindeprinzip Einfluß über sich hinaus gehabt, der Calvinismus aber durch seine Ethik, die von vornherein auf den Boden der realen Welt gestellt ist.

Nach den Täufern behandelt Troeltsch eine Reihe von Sonderbildungen des England der Revolution, die er eher politisch-soziale Parteien als besondere kultische Gruppen nennt, Leveller, Digger, Millenarier. Er verfügt hier über eine Kenntnis der einschlägigen englischen Literatur, um die ich ihn beneide, und er weiß klar und sicher das Verschiedene auseinanderzuhalten. Ich meine nur, es sind dann eben keine Sekten mehr. Es macht sich darin der Geist der neuern Zeit spürbar, der die neuen Richtungen sich nicht mehr in erster Linie um einen Kultus gruppieren läßt, sondern um Ideen und Programme. Den Kult macht man entweder als etwas wenig Bedeutendes mit, oder man zieht sich von ihm zurück; aber nicht hierauf kommt es an, sondern auf das neue ethische, politische, soziale Ziel. Das gilt besonders für den sog. christlichen Sozialismus, den er in diesem Abschnitt als den modernen Typus der aggressiven Sekte bezeichnet. Die Schilderung desselben ist sehr fein und sympathisch gelungen, ich vermute, das werden auch Troeltschs Gegner in dieser Richtung zugeben müssen. Aber eine „Sekte" im alten Sinn ist es natürlich nicht, und ihr äußerliches Mitmachen an und in den bestehenden Kirchen und Gemeinschaften unterscheidet sie scharf von den früheren Sonderbildungen. Trotzdem halte ich es

für sehr instruktiv, daß Troeltsch diese moderne Partei oder Richtung gerade im Zusammenhang mit der alten Sektengeschichte behandelt. In der Konsequenz dieser Richtung läge die Verwerfung der Kirche als einer zur Realisierung des christlich-sozialen Ideals ganz untauglichen und nur widerstrebenden Massengemeinschaft und läge der Zusammenschluß mit den Parteigenossen zur Gemeinschaft des wahren Christentums. Die Kirchen sind für den christlichen Sozialismus, wenigstens in seiner radikaleren Form, fast nur noch Objekt der Kritik und der dezidierten Abneigung. Man bezeichnet hier die Religion als „kirchlich", wenn man ein Verwerfungsurteil aussprechen will. Der Sinn für das, was die Kirche ausmacht, für die allen gemeinsamen religiösen Güter und die Hineinpflanzung des Einzelnen in den großen historischen Zusammenhang, ist verschwindend klein. Im besten Fall hat man die Kirche, als hätte man sie nicht, oder man benützt sie, wo man kann, als Mittel für christlich-soziale Propaganda. Es wird vermutlich in der Zukunft zu wichtigen Auseinandersetzungen zwischen dieser Gruppe und dem Kirchentum in jeder Form kommen, und es muß sich dann zeigen, ob die sektenhaften oder die traditionsfreundlichen Züge stärker sind. Wenn Troeltsch kurzweg sagt: „sozialistische Kirchen sind ein Unding", will er damit nicht verurteilen, sondern konstatieren, und ich denke, mit Recht. Man ist eben Mitglied einer protestantischen Kirche nicht durch sein politisches und soziales Glaubensbekenntnis, sondern durch die Glaubensbeziehung zu Christus, durch das, was wir an ihm haben und was er uns bedeutet. Dadurch ist der Kirche die Weite gegeben für Christen verschiedenster politischer und sozialer Gedanken. Immerhin, so gut als es „konservative" Kirchen gibt, kann es auch einmal sozialistische geben, und kräftiger als ein korrekt orthodoxes Glaubensbekenntnis wird heute weite Kreise die gemeinsame Verpflichtung zu sozialer Arbeit zusammenhalten. Der Orthodoxismus, dem die gegenwärtige preußische Kirche huldigt, ist mindestens so sektenhaft und steht tiefer unter der Höhenlage der Reformation, als ein sozialistisches Glaubensbekenntnis einer christlichen Gemeinschaft.

Was soll man aber dazu sagen, wenn Troeltsch nun auch den lutherischen Pietismus, die Herrnhutergemeine und den Methodismus unter dem Titel „Sekten innerhalb der Kirchen" behandelt? Mir will das gar nicht in den Sinn und scheint mir statt Klärung nur größere Verwirrung zu

bringen. Für die Troeltschsche Soziologie sind eben mit den Gegensätzen von Kirche und Sekte die christlichen Gemeinschaftsbildungen erschöpft, und was darum nicht rot ist, muß blau heißen. Damit bringt er aber nur sich selbst um den Gewinn, der in dem Reichtum der geschichtlichen Erscheinungen uns gegeben ist. Und vor allem bringt er sich selbst um das Verständnis der ganz neuen und notwendig andern Art der engern Gemeinschaftsbildung auf protestantischem Boden. Sekten, welche die Kirche nicht verwerfen, sondern hoch halten, nicht zum Austritt aus ihr drängen, sondern zu intensiver Kirchlichkeit, sind eben im strengen Sinn keine Sekten mehr. Und was sie zurückhält vor der Sektenbildung, das ist gerade ihr Protestantismus, ihr Festhalten an der Universalität und Objektivität des der Christenheit in Christus geschenkten Heils. Natürlich sind alle Unterschiede des lutherischen Pietismus vom eigentlichen Sektentypus auch Troeltsch aufgefallen. Er bezeichnet Speners Programm als innerkirchliche Reform, hebt jedoch gleich hernach eine Anzahl ihm als „sektenhaft" erscheinender Merkmale hervor, beruft sich auf das scharfsichtige Urteil der orthodoxen Gegner des Pietismus, die die Verwandtschaft mit der Sekte richtig erkannt haben, und sucht dann zu zeigen, wie vom Luthertum selbst aus eine konsequente Folgerung zu diesem „Sektenhaften" führen konnte. Hier wird eben dem Wort „sektenhaft" eine Weite gegeben, die ihm seinen konkreten Sinn nimmt, und es wird der erstaunlich kirchlich-konservative Grundzug aller Führer des deutschen Pietismus, Speners, Franckes, Bengels, gering gewertet. Ich meine, das, was diese Männer selber sein und tun wollten, sollte uns wichtiger sein als Urteile einzelner Gegner und Begleiterscheinungen und Extreme mancher Anhänger, die nicht ausgeblieben sind. Wo die Orthodoxie in den Hauptzügen so unerschüttert ist, wo an der Kindertaufe und überhaupt an der Objektivität der Sakramente nicht gerüttelt wird trotz aller Vorliebe für gläubige Pfarrer, wo bei allem Heiligungseifer und aller Strenge gegenüber den Adiaphora die Stellung zu Staat und Weltleben grundsätzlich frei evangelisch bleibt und die Sammlung der ernsten Christen zur Belebung der Gesamtkirche dienen soll bei strengstem Verbot der Separation, da liegt eben der kirchliche Typus klar zu Grunde, der selbst nur in seiner Gestaltungsmöglichkeit verstanden werden muß. Zweifellos, der Pietismus will etwas Anderes zur Geltung bringen als die Orthodoxie, die ihn bestritt. Er dringt auf

persönliches Christentum bei Pfarrern und Laien und auf Gemeinschaft der Gläubigen, die mit der äußeren Kirchlichkeit ja keineswegs gegeben ist; er bringt eine scharfe Kritik der bloß auf Orthodoxie und Objektivität der Sakramente pochenden Kirche, hält die Reform des Lebens für nicht weniger wichtig als die Reform des Glaubens und hofft, daß der Kirche noch bessere Zeiten verheißen sind, folglich auch die Arbeit an der Reform der Kirche den Mut nicht zu verlieren braucht. Er tut leider das alles z. T. in einem kleinlich gesetzlichen Geist und zeigt damit, daß ihm die Freiheit und Größe der reformatorischen Bewegung fehlt. Aber mit dem allem entfernt er sich nirgends von dem Grundgedanken der Reformatoren und stellt nirgends die Prinzipien der Kirche in Frage. Freilich, schon mit diesem höchst maßvollen Reformprogramm erzeugte er einen Sturm der Entrüstung auf orthodoxer Seite und rief auf der andern Seite alle verhaltene Oppositionslust, allen kritischen Radikalismus und allen Richtgeist gegenüber der Weltkirche auf, sodaß in der Tat überall in Deutschland separatistische Bewegungen aufschossen und der alte künstlich niedergehaltene kirchenfeindliche Kampfgeist des Täufertums vielerorten wieder auferstand. Allein das beweist für seine eigene Verwandtschaft mit dem Sektentypus so wenig wie das Auftreten der Täuferapostel in den ersten protestantischen Gemeinden. Wenn man sich das Wesen der Kirche so konstruiert, daß für persönliches Christentum und wirkliche religiöse Gemeinschaft, für Dringen auf Liebe und Heiligung, für Zukunftsmut und Zukunftshoffnung kein Raum ist, dann mag man mit Recht den kirchlichen Pietismus Deutschlands als „sektenhaft" bezeichnen, — ohne das nicht. Um einen bloßen Wortstreit handelt es sich hier nicht, sondern darum, ob man die Kirche so karikieren muß und darf, daß bereits der Calvinismus Calvins kirchlich verdächtig und unkorrekt erscheinen muß. Entscheidend ist für mich letztlich die eine Tatsache, daß der Pietismus überall, wo er auftrat, die von ihm Erweckten von der Separation zurückzuhalten und fest an die Kirche zu binden suchte. Es gelang ihm freilich nur zum Teil; objektiv betrachtet wird man sagen müssen, daß er selbst in hohem Maß kirchenzersetzend gewirkt hat. Das hat Troeltsch sicher im Auge, und nach diesen Folgen und Konsequenzen erscheint ihm der Pietismus als sektenhaft, während ich ihn nach seiner eigenen Tendenz nur als innerkirchliche Vereinsbildung, das ist aber etwas der Sekte Entgegengesetztes, betrachten muß.

Bei der Herrnhutergemeine und dem Methodismus ist es Troeltsch selbst, der hervorhebt, daß die Lösung von der Kirche zu einem besondern kirchlichen Verband gegen den Willen der Gründer durch die ablehnende Haltung der offiziellen Kirchen verursacht wurde. Außerdem wirkte, wie er ebenfalls hervorhebt, bei den Herrnhutern der allerdings sektenhafte Drang der mährischen Brüder mit dazu, daß die vom Grafen erstrebte innere Einfügung in die lutherische Kirche ein Ding der Unmöglichkeit wurde. Sie haben mit einander gerungen Jahrzehnte lang, der Graf und seine Mähren, wer der Stärkere sei, und das zähe Beharren der Mähren bei ihrem alten Ideal, etwas Apartes, Heiliges darzustellen, siegte. Dem Grafen für sich würde das innerkirchliche Konventikelstiften und daneben eine rege, aber nicht notwendig organisierte Pflege der Herzensgemeinschaft mit den Liebhabern Christi in allen Religionen am besten entsprochen haben. Zu einem sektenhaften Element drohte aber allerdings die Eigenart und vor allem die Ueberschätzung der Eigenart seiner Jesusliebe selbst zu werden, die ausschließliche Konzentration des ganzen religiösen Verhältnisses auf die bernhardinische Jesusmystik und Erotik, ja speziell auf den Kult der blutigen Wunden und des Seitenschreins, an dessen Wärme und Kindlichkeit er den echten Grad der Jesusjüngerschaft messen zu dürfen glaubte. Von hier aus mußte sich in der Konsequenz eine neue Scheidung von Christen und Nicht-Christen ergeben, die nur — das ist das Charakteristische — der Graf konsequent eben nie vollzogen hat. Seine Pietät gegen Luther und das Luthertum hielt ihn davor zurück. Ich finde nicht, daß er und die Seinen dem Richten und Verdammen, das im Ganzen zur Eigenart der Sekte gehört, jemals gehuldigt haben, daß sie bei aller kindlichen Ueberschätzung ihres Spezialkults und Spezialbundes jemals in Gefahr standen, die Grenzen echter Christlichkeit auf sich selbst einzuengen. Sie glaubten wohl etwa, das aparte Volk des Heilandes, die „offenbare Gemeine" darzustellen, aber immer mit Anerkennung der Religionen, mit Freigebung anderer Weisen, selig zu werden. Darum könnte ich die Herrnhuter niemals mit den Sekten in einen Topf werfen; eine Sekte ohne dogmatische oder ethische Exklusivität und Richtgeist den andern christlichen Gruppen gegenüber scheint mir einfach keine Sekte zu sein. Troeltsch hat ganz Recht: für die Dinge, die er als sekten-

haft aufzählt: für Heiligkeit der Abendmahlsgemeinde, besondere Aktivität und Reinheit der christlichen Ethik im Unterschied von den Kindern der Welt, werden unsre großen Kirchen nie zu haben sein, das kann immer nur in kleinen Kreisen verwirklicht werden. Bilden sich aber solche kleinere Kreise, so ist bereits die Möglichkeit, ja die Gefahr der Absonderung zur Sekte gegeben, oder, wie er wohl sagen würde, ist bereits die Sektenbildung auf kirchlichem Boden erfolgt. Ich leugne das Letztere bei voller Anerkennung der damit gegebenen Gefahr. Es kommt einfach darauf an, ob die Kräfte der Pietät, des Dankes, der persönlichen Anhänglichkeit gegenüber der Gesamtkirche und dem, was der Einzelne ihr von Kind auf verdankt, stark genug sind, um die Kräfte des Freundschafts- und Gemeinschaftsbedürfnisses im engeren Sinn in der Kirche festzuhalten. Stellt man die Frage so, so ist der durchaus unsektenhafte Charakter Zinzendorfs sonnenklar, und es bleibt dann bei dem Urteil von Troeltsch, daß wirklich nur die Sonderart der Mähren und die Ablehnung der offiziellen Kirche die Verselbständigung der Brüderkirche verursacht hat.

Bei Wesley liegen die Dinge viel einfacher. Hier fand eine Separation oder auch nur eine Selbständigkeitserklärung der Methodisten im Gegensatz zur anglikanischen Kirche gar nie statt; die Zugehörigkeit löste sich zu Lebzeiten Wesleys durchaus nicht und auch später mehr faktisch als durch eine Erklärung. Wesley selbst war womöglich noch viel mehr als der Graf von Zinzendorf kirchlich gesinnt bis in die Knochen. Er ergriff aber die Aufgaben, für welche die Kirche seiner Zeit keine Augen hatte, ging den kirchlich völlig verwahrlosten Elementen mit einer großartigen Massenevangelisation nach und suchte dann die erweckten Einzelnen in seinen Vereinen festzuhalten und nicht mit der Augenblickserweckung wieder loszulassen. Er glaubte, daß für beides, für Evangelisation und für Organisation, innerhalb seiner Kirche Raum sei, sein müsse, und griff zum Mittel besonderer Kapellen und besonderer Hilfsprediger aus dem Laientum nur, weil die Kirche ihm nicht die Mittel und die Kräfte gab. Nie kam ihm dabei der Gesichtspunkt in Betracht, daß man außerhalb dieser Vereine nicht selig werden könne oder verloren sei. Mit einer den Grafen weit überfliegenden Duldsamkeit spricht er sich dahin aus, daß Jesu Bruder jeder sei, der Gottes Willen tue. Solche Täter des Willens

Gottes wollte er zur Evangelisations- und Organisationsarbeit um sich sammeln, jedoch ohne alle Entgegensetzung zu andern Gruppen und Gemeinschaften. Erst die Ordination eines Superintendenten — der sich dann gegen Wesleys Willen Bischof nannte — für Amerika und später die eigenmächtige Ordination methodistischer Prediger nicht nur für Schottland, sondern selbst für England und die Erlaubnis, den methodistischen Gottesdienst, da, wo ungläubige oder unwürdige Prediger seien, auf die Zeit des kirchlichen Gottesdienstes zu verlegen, bahnt dann die Lösung des Methodismus von der anglikanischen Kirche noch zu Lebzeiten Wesleys an, trotzdem Wesley sich diese Konsequenz hartnäckig verbarg. Man kann natürlich, auch ohne auf diese eigentlich separatistischen Schritte Gewicht zu legen, sagen: ein Verein, der solche Dimensionen annimmt wie die Wesleyschen Vereine und so straff und eigentümlich organisiert ist, so sehr einen Staat für sich bildet, muß die Kirche notwendig sprengen, einerlei, ob er einmal den Austritt nimmt oder nicht. Das ist selbstverständlich; allein ein solches Urteil trifft nur das Faktische und bedeutet kein Prinzip. Prinzipiell ist der methodistische Verein immer gut kirchlich und unsektenhaft geblieben, solange er die Kindertaufe seiner Kirche anerkannt und über die nicht methodistischen Glieder der Kirche von England kein richtendes oder verwerfendes Urteil gefällt hat. Zum rechten Sektentum gehört der strenge und exklusive Wahrheitsbegriff, wie man ihn bei den Täufern des sechzehnten Jahrhunderts durchaus findet. Da stehen heilige Gemeinde und Welt einander gegenüber wie Reich Christi und Reich des Antichrists oder Satans. Davon kann ja bei der Stellung der Methodisten zu ihrer Kirche gar keine Rede sein, und darum scheint mir ihre Titulierung als Sekte ganz unstatthaft und verwirrend.

Mit wenig Zeilen geht Troeltsch über die massenhaften Sektenbildungen der Neuzeit zur Tagesordnung. Niemand, der dankbar ist für das von ihm verarbeitete Riesenmaterial der früheren Jahrhunderte, kann ihm im Ernst verübeln, daß er hier abbricht und etwas summarisch Schluß erklärt. Diese Sektenbildung des neunzehnten Jahrhunderts bedarf aber dringend einer ähnlichen soziologischen Untersuchung, wie sie Troeltsch hier für die ältern Sekten und Gemeinschaften angestellt hat, und besonders das Verhältnis von Kirche und Sekte muß noch viel mehr aufgeklärt werden, allein schon im Interesse der praktischen Klarheit und Sauber-

keit. Man wird dabei zwischen innerkirchlicher Gemeinschaft und Sekte immer schärfer unterscheiden müssen und das Wort Sekte da zu gebrauchen haben, wo eine Gemeinschaft sich im Gegensatz zur Großkirche, aus der sie stammt, den Alleinbesitz der Wahrheit und Seligkeit zuspricht. Zu den ältern Gemeinschafts- und Sektenmotiven tritt bekanntlich im neunzehnten Jahrhundert das dogmatische hinzu, das schon für die Geschichte des Methodismus und der Herrnhutergemeine, sofern sie sich im Gegensatz zum rationalistischen Zeitgeist wissen, deutlich im Hintergrund steht und besonders die aus dem Methodismus angeregte „evangelische Bewegung" überall bestimmt, ähnlich wie gleichzeitig in Deutschland und der Schweiz die „Christentumsgesellschaft". Dadurch tritt das Verhältnis des Protestantismus zur Sektenbildung nun überhaupt in eine neue Phase. Kirchen, deren Lehrer größtenteils von der alten reinen Lehre abgefallen sind und den „Unglauben" verkünden, scheinen sich vom reformatorischen Fundament losgelöst zu haben und den Rechtgläubigen Recht und unter Umständen sogar Pflicht zur Absonderung zu geben. Das Gesamtwesen der protestantischen Kirchen ist seitdem im Begriff, eine tief innerliche Veränderung durchzumachen, sie hören auf, im alten Sinn Glaubensgemeinschaft zu sein. Sie sehen sich gezwungen, verschiedene, z. T. wirklich einander scharf entgegengesetzte Glaubensweisen in sich zu vereinigen, und es fragt sich dann zuletzt, was überhaupt noch das Prinzip solcher Kirchen ist neben der bloßen Gewohnheit und Tradition. Das ist die Krisis unsrer Tage, die bei uns in der Schweiz einstweilen die Lösung gefunden hat, daß man faktisch ganz wohl neben- und miteinander existieren kann unter dem gemeinsamen alten Kirchendach, wenn nur die prinzipielle Diskussion des Begründenden und Zusammenhaltenden möglichst unterbleibt. Das ist sicher kein Ideal, aber ein modus vivendi, den man auch den deutschen Kirchen so lange wünschen muß, bis man einen besseren gefunden hat.

Der ganze Abschnitt über die Sekte bei Troeltsch leidet offenbar darunter, daß das Wort „Sekte" von ihm in einem viel zu weiten und unbestimmten Sinn gebraucht worden ist, mit dem sich historisch nichts anfangen läßt. Es soll die Täufersekte, die radikalen Parteien des England der Revolutionszeit, die pietistischen Konventikel des Luthertums, die Herrnhutergemeine und den Me-

thodismus, endlich den christlichen Sozialismus und Tolstoi unter sich begreifen. Das Ergebnis wird dann dargestellt als ein Zusammenfließen des Geistes der Sektenbewegungen mit dem Calvinismus zum sogenannten asketischen Protestantismus. Diese ganze Zusammenstellung vereinigt Unvereinbares. Sie war nur möglich, weil Troeltsch das grundsätzliche Verhältnis des evangelischen Glaubens zur Sektenbildung außer Acht gelassen hat. Wenn er am Schluß beim Uebergang zu den konkreten Soziallehren seine frühere Unterscheidung der aggressiven und duldenden und leidenden Sekte wieder aufnimmt, ergibt sich, daß er mit diesem Schema den historischen Stoff nur mühsam bewältigen kann. Die *aggressive* Sekte erschöpft sich nach Troeltsch im siebzehnten Jahrhundert und erlebt in der Gegenwart am christlichen Sozialismus eine doch sehr andere Weiterbildung. Ich meine, was er hier Sekten nennt, sind *Parteien, Richtungen, soziale und politische Gruppen*, an denen der Calvinismus fast stärker als die Sekte beteiligt ist und die man mit dem Wort „Sekte" in ein falsches Licht stellt. Richtig daran ist nur das Negative, daß die großen Kirchen, auch die calvinischen, für diese radikale Welterneuerung nie zu haben und zu brauchen waren, und darum alle die, welche dennoch dies Programm ergriffen, sich zu besonderen Gruppen und Parteien zusammentun mußten. Aber Sektenbildung im eigentlichen Sinn wird daraus nicht. Zur *duldenden* und *leidenden* Sekte kann man aber wohl die Mennoniten, Baptisten (bis zu einem gewissen Grad) Quäker rechnen, keineswegs dagegen die pietistischen Konventikel und Sonderbildungen und die modernen Sekten, für die das Dulden und Leiden doch immer nur ein rasch vorübergehendes Anfangsstadium ist. *Die Zeit der duldenden und leidenden Sekte scheint vorläufig vorbei zu sein; die christlich aggressiven Gruppen aber organisieren sich nicht mehr als Sekte*, die sich im Besitz der alleinigen Wahrheit und Seligkeit betrachtet, *sondern als Parteien* mit Parteiprogrammen, durch deren Annahme man Mitglied wird. Es ist eine völlig neue Situation. Statt asketischen Protestantismus würde ich, um das, was Troeltsch sagen will, zu bezeichnen, das Wort „reformierter Protestantismus" vorschlagen. Es sind immer die Kirchen und Gemeinschaften des reformierten Konfessionsgebiets, Baptisten und Quäker eingeschlossen, es sind Dissent und Evangelikanismus, die

von England aus nach dem Kontinent und nach Amerika übergreifen, an die Troeltsch dabei denkt und selbst mit der wiederholten Betonung des angelsächsischen Typus hervorhebt. Daß auf diesem Gebiet eine Annäherung zwischen dem calvinischen Kirchentum und der alten Sekte stattfand, ist zweifellos, und diese innere Annäherung, die schließlich zu einem unterscheidungslosen Zusammenfließen, zu einer Gesamtströmung wird, hat Troeltsch bei seinem Gedankengang im Auge. Was sie von Haus aus füreinander stimmt und im Lauf der Zeit einander nähern muß, das ist der beiden Richtungen gemeinsame Zug zu persönlicher Aktivität und Gemeinschaft, anfangs unter dem Obergedanken der Heiligkeit, später mehr der Menschenliebe und Mission. Der Calvinismus glaubte diese persönliche Aktivität und Gemeinschaftlichkeit auf kirchlichem Boden und im Rahmen der kirchlich universalen Weltkultur verwirklichen zu können, während das Täufertum und die ihm nachgebildeten Gruppen Englands im Gegensatz zu Welt und Kirchen ihrer Umgebung dafür kämpfen wollten. Es kam dann aber zur gegenseitigen Annäherung, weil der Calvinismus durch den Widerstand und die Indifferenz großer Bevölkerungen zur Sache der Minorität werden mußte und umgekehrt die Sekte durch Tradition und Sitte verkirchlichte, wenn sie überhaupt fortexistieren wollte. In all dem weiß ich mich mit Troeltsch einig, ich kann nur in jenem Gemeinsamen nichts Sektenhaftes finden, sondern meine, es gehöre in eine evangelische Kirche und habe sein gutes Recht darin, ohne sie gleich aufzuheben oder zu gefährden, wobei vielleicht seine lutherische und meine reformierte Provenienz eine Rolle spielt.

Mein Widerspruch steigert sich allerdings noch einmal am Schluß, wenn wir zum Spiritualismus bei Troeltsch kommen. 100 Seiten des großen Buches sind ihm gewidmet, obschon für die Soziallehren so gut wie gar nichts dabei herauskommt. Denn der Spiritualismus ist „ohne Organisationstrieb" und „steht dem außerreligiösen sozialen Problem mit völliger Hilflosigkeit oder Gleichgültigkeit gegenüber". Indes was schadet das, wenn es uns den Gewinn bringt, einen Mann wie Troeltsch in seiner Würdigung der sicher merkwürdigsten und feinsten christlichen Denker zu begleiten? Die Darstellung Karlstadts, Schwenkfelds, Francks, Castellios, Coornherts sind Muster lichtvoller, das Wesentliche herausgreifender geschichtlicher Cha-

rakteristik; für die Mystiker Englands in der Revolutionszeit genießt Troeltsch wieder den Vorteil einer Kenntnis sehr abgelegener, seltener Traktate, während dann aus der späteren Zeit gar ungleiche und wenig zusammengehörige Phänomene allerdings etwas gewalttätig unter dem Schlagwort Mystik vereinigt sind. Für prachtvoll gelungen halte ich die klare Unterscheidung des Spiritualismus vom Täufertum wie die Führung ihrer Verbindungslinie bei der Quäkersekte, die in der Tat hier den entscheidenden Gesichtspunkt herbeibringt.

Mein Widerspruch richtet sich gegen die Einleitung dieses Abschnitts, in der Troeltsch das Wesen der Mystik historisch und religionspsychologisch erfassen will. Ich kann hier meine Enttäuschung nicht verhehlen, statt größerer Klarheit zuletzt eine größere Verwirrung der Grundbegriffe konstatieren zu müssen. Da wir aber von einer gemeinsamen Grundlage ausgehen, sollte doch eine Verständigung möglich sein.

Zunächst setzt Troeltsch mit einer religionspsychologischen Charakteristik der Mystik ein, die mir vom Besten erscheint, was ich über Mystik gelesen habe. Scharf wird die religiöse Urproduktion als unmystisch gegenüber der sekundären, reflektierten und künstlichen Art der Mystik hervorgehoben. Niemals ist die Mystik ein Erstes, immer setzt sie die Objektivierung des religiösen Lebens in Kulten, Riten, Mythen oder Dogmen voraus. Sie ist entweder eine Reaktion gegen diese Objektivierungen oder eine Ergänzung der herkömmlichen Kulte durch die persönliche und lebendige Erregung. Die Gegensätzlichkeit gegen die Massen und deren Durchschnitt gehört unabtrennbar zu ihr. Das alles finde ich ausgezeichnet und möchte nur allen Religionshistorikern eine Beherzigung dieses konkreten Begriffs der Mystik wünschen.

Unsicher werde ich freilich, wenn Troeltsch dann die Bildung besonderer engerer Mysterien neben oder innerhalb der geltenden Kulte als Mittel zu besonderer Heilsaneignung ebenfalls zum Wesen der Mystik rechnet. Hier beginnt für mich schon die unglückliche Vermengung der Begriffe Mystik und Mysterien, deren reinliche Auseinanderhaltung mir notwendig erscheint. Es wirken sich in beiden Phänomenen wohl verwandte Triebe aus, aber gerade auf eine sehr verschiedene Weise. Die Schaffung der Mysterienkulte bedeutet doch immer wieder die Schaffung objektiver gemeinschaftsbildender Zentren, denen gegenüber der reine my-

stische Drang sich alsbald aufs neue vor die Aufgabe des Rückzugs ins Innerliche und Gefühlsmäßige gestellt sieht. Die Mysterienkulte scheinen mir viel eher zum Sektenhaften als zur Mystik zu gehören; sie gehen doch von der kultischen Religionsauffassung aus und sammeln kleine Gruppen ernster und persönlich Ergriffener um den neuen aparten Kult mit der gesteigerten Heilsanbietung. Soziologisch gehören die Mysterien in eine ganz andere Kategorie als die Mystik, wofür ich mich diesmal auf Weinels Neutestamentliche Theologie berufen kann. Doch das ist mir Nebensache. Aber nun geht Troeltsch darauf aus, nach berühmten gegenwärtigen Vorbildern die Mystik im Urchristentum zu finden und aus dem Neuen Testament selbst neben der Kirche und der Sekte auch diesen dritten soziologischen Typus zu legitimieren. Das unglückliche, ganz verworrene Wort „Christusmystik" gibt ihm den Vorwand dafür. Troeltsch glaubt in der Tat, die von ihm eben festgestellten Wesensmerkmale der Mystik bei Paulus zu finden. Er spricht von der fortwährenden Spannung, die zwischen der kirchlichen und der mystischen Richtung bei Paulus selbst bestand, und läßt ihn nach Art der Mystiker die bereits objektivierte Religion der Urgemeinde durch eine tiefsinnige und leidenschaftliche Mystik neu beleben. Darin soll dann seine Originalität gegenüber der Urgemeinde liegen. „Alles bloß Zeremonielle und bloß Ueberlieferte wird von hier aus zum Fleisch und Element dieser Welt, und der Christus nach dem Fleisch wird beiseite geschoben." Ich kann nur mein Erstaunen bei Lektüre dieser Sätze gestehen. Die ganze Wirkung des Paulus in der Geschichte als des Begründers des kirchlichen Kults und der kirchlichen Theologie, besonders das Zurückgreifen der Reformatoren auf den Paulinismus wird mir von hier aus unverständlich. An den Paulus, der zugleich Patron der individualistischen Mystik und der kirchlichen Heilstheologie sein soll, glaube ich nie und nimmer, da heißt es aut-aut. Man könnte manchmal in Verzweiflung sich fragen, ob Troeltsch, der auf der einen Seite den Christuskult, auf der andern Seite die Christusmystik bei Paulus heraushebt, für den Christusglauben, der den Christen zum Christen macht, kein Auge mehr hat. Was macht denn nach Paulus den Christen zum Christen? Etwa ein pneumatisch-mystisches Erlebnis? eine Ekstase oder mystische Versenkung? Ich denke, doch: der Glaube an Christus und nichts Anderes. Diesen Glauben hat er sehr wahrscheinlich vom Pneuma gewirkt gedacht, er ist ihm

zweifellos nicht ein verstandesmäßiges Fürwahrhalten einer vergangenen Geschichte, sondern ein Ergriffensein von Gott, eine Versetzung in den lebendigen Christus und seinen Geist, aber — das ist das Entscheidende — er ist ihm das alles nicht als höhere Stufe und Privileg Einzelner, sondern als gemeinsames grundlegendes Christenerlebnis, kein Plus und keine Steigerung, sondern einfach der Glaube selbst. Auf diesen Glauben baut er seine Gemeinde auf und betrachtet sie mit diesem Glauben als Erwählte und als Pneumatiker, ja er ist imstande, ungeachtet ihrer schweren sittlichen Rückständigkeit, auf den Christus in ihnen zu vertrauen. Der Glaube ist bei Paulus in einer Lebendigkeit, Tiefe und Kraft aufgefaßt, daß für ein mystisches Privatverhältnis neben und über dem Glauben kein Platz ist. Harnack hat für die Glut der urchristlichen Begeisterung das Wort „Enthusiasmus" in Ehren gebracht, das wirklich ein Merkmal des Urchristentums fein bezeichnet. Wir treffen hier auf eine Unmittelbarkeit des religiösen Erlebens, auf einen Gottesbesitz und eine Gottesgewißheit, wie sie mir aus dem Spätjudentum unbekannt sind. Daraus erklären sich dann die speziellen enthusiastischen Phänomene, die Glossolalie, die Visionen, die Prophetie usw. Diese sind dann abrupt und intermittierend, sie stehen Einigen mehr als Andern zur Verfügung, sie werden vor allem für die Apostel und Propheten als dauernde Kennzeichen betrachtet und bringen eine Fülle von Stufen und Graden des Geistesbesitzes hervor. Aber einmal paßt dafür der Name Mystik durchaus nicht; denn es handelt sich um Gaben, die man hat oder nicht hat, nicht um eine psychische Dressur der Selbstentleerung und In-Gott-Versenkung, durch die der Einzelne sie vielleicht sich erobern kann. Es fehlt jede Methode und Regel; alles ist in die Freiheit und Willkür des schenkenden Geistes gestellt. Dann aber sind alle diese ekstatischen Phänomene doch nur Ausstrahlungen des gemeinsamen Glaubens- und Geistesbesitzes, der sich in der Liebe und der sittlichen Arbeit siegreich nach außen entfalten soll, aber keine mystischen Experimente und Dressuren erträgt. Er nährt sich und kräftigt sich bei den Anfechtungen und Versuchungen im Gebet zum Vater, in dem Paulus das Zeugnis des Geistes für unsre Kindschaft erblickt, im Vertrauen auf die Treue des berufenden Gottes, in der im Herrenmahl befestigten

Christusgemeinschaft, letztlich am sichersten und unumstößlichsten im Blick auf das Kreuz als die objektive Verbürgung der Gottesliebe, die fest steht gegenüber allen Schwankungen des eigenen Fühlens. Schon aus diesem Grunde kann von einem „Bei-Seite-Schieben des Christus nach dem Fleisch" gar keine Rede sein; der Gekreuzigte ist und bleibt der Glaubensgrund, auf dem sich der Apostel selbst so gut als seine Gemeinde gründet. Die Stelle aus 2. Kor. 5 sagt ja etwas ganz Anderes, als Troeltsch nach dem Vorgang der alexandrinischen Platoniker sie sagen läßt. Sie erklärt einfach, daß die Erkenntnis des Paulus von Christus nicht menschlich traditionell, sondern durch Offenbarung gewirkt sei. Merkwürdigerweise findet Troeltsch dann im vierten Evangelium „diese Mystik bereits beruhigt und wieder mit dem Historischen und Objektiven ausgeglichen". Beruhigt ist die johanneische Frömmigkeit in der Tat, indem die ekstatischen Phänomene und der Enthusiasmus hier einer ruhigen festen Glaubensbeziehung Platz gemacht haben und auch der Geist vor allem als der rechte Wahrheitslehrer erscheint. Aber mystisch kann man sie nur nennen, wenn man auf einmal unter Mystik ein allen Gläubigen gemeinsames lebendiges warmes Herzensverhältnis zu Christus verstehen will, das sich in der Bruderliebe und dem Halten der Gebote nach außen entfalten soll, aber mit mystischen Extraerlebnissen und Entzückungen nicht das Geringste zu tun hat. Das Sein der Gläubigen in Christus und die Einigung mit ihm ist nicht ein Privileg Einzelner, zu dem sie sich mystisch trainieren können, und ist nicht ein höheres Erlebnis, das zum Glauben hinzukommt und ihn überbietet, sondern ist einfach das Glaubensverhältnis zu Christus selbst in seiner ganzen persönlichen Innigkeit und Unmittelbarkeit. Das gilt für Paulus wie für Johannes in ganz gleicher Weise. Ja hier liegt genau besehen der Kern des mystischen Problems, wie es heute unter uns verhandelt wird. Eben die Unmittelbarkeit, Innerlichkeit und Gegenwärtigkeit des religiösen Erlebnisses, die Troeltsch der Mystik im Unterschied von der objektivierten Religion reservieren möchte, ist im Urchristentum wie nachher bei den Reformatoren im Glaubensverhältnis selbst enthalten, indem der Christusglaube überhaupt das Historische zu einem Gegenwärtigen macht

und gerade dadurch Glauben wird. Die Glaubenstheologie und die Geisttheologie sind hier nicht zwei Stufen übereinander, sondern zwei Beschreibungen des gleichen religiösen Erlebens, wobei nur das einemal der psychologische Vorgang, das anderemal die supranaturale Kausalität mehr zum Ausdruck kommt. Aus diesem Grunde ist für eine Mystik über dem Gemeindeglauben einfach kein Raum. Sie tritt in der Geschichte des Christentums alsbald auf, wenn der Glaube die Annahme der kirchlichen Autorität wird und damit den Erlebnischarakter verliert. Dann entsteht begreiflicherweise das Bedürfnis, sich über den Autoritätsglauben zum philosophischen Erkennen oder zur mystischen Unmittelbarkeit zu erheben. Aber daß der Glaube zur Zeit des Paulus und Johannes in solcher Weise bereits vertrocknet gewesen sei, wird man niemand glaublich machen. Für mein Gefühl handelt es sich hier um ein Grundverständnis des ganzen Urchristentums. Uebrigens ein Verständnis, bei dem wir wieder einmal von den Alten lernen müssen. Sämtliche religionsgeschichtliche Analogien, die bis jetzt beigebracht sind, können nur dazu dienen, uns den einfachsten Tatbestand zu verschieben und die wundervolle Eigenart des urchristlichen Glaubens unkenntlich zu machen.

Es ist außerordentlich lehrreich, mit Troeltsch im Folgenden in der Geschichte des Christentums die Einflüsse der Mystik zu verfolgen. Den Gnostizismus würde ich eher auf Seite der Mysterienreligionen als der reinen Mystik stellen, denn hier verknüpft sich alle Erhebung des Geistes mit dem Sakrament. Ueberhaupt gibt Troeltsch in diesem Abschnitt dem Wort Mystik wieder eine Ausdehnung, die ihm allen konkreten Sinn zu nehmen droht. Mit Hilfe der Mystik soll die altchristliche Theologie nicht nur ihr zentrales Inkarnationsdogma, sondern selbst ihre Apologetik ausgebildet haben, und die alexandrinischen Theologen sollen neuplatonische Mystik mit dem Christentum verschmolzen haben. Ich glaube nicht, daß Troeltsch selber diese Sätze aufrecht halten wird. In der apologetischen Logoslehre steckt nun einmal Rationalismus und nicht Mystik; der Logos ist doch die menschliche Vernunft und kein mystisches Prinzip, — was Troeltsch natürlich besser als ich weiß, aber hier seltsamerweise ganz aus den Augen verliert. Das christologische Dogma aber und die Sakramentstheologie sind von einem grundsätzlich antimystischen mythischen und kultischen Denken aus konzipiert und schaffen ja gerade die be-

rühmten Objektivierungen, gegen die nachher die Mystik sich stemmt. Origenes freilich deutet das Hohelied als einer der Ersten auf die Verbindung der Seele mit dem göttlichen Logos. Das ist aber nicht Mystik, sondern Rationalismus, den Origenes überhaupt in einer Weise vertritt, die ihn vom spätern Neuplatonismus noch deutlich unterscheidet. Nirgends finde ich in seinen Schriften Spuren von mystischem Empfinden und irgend einem raptus ecstaticus. Das helle, an Plato gebildete Denken ist hier noch souverän und macht den Flug ins Dunkle der Uebervernunft nicht mit. Anders ist es bei Augustin, der als echter Neuplatoniker den ekstatischen Raptus kennt und überhaupt die volle Unmittelbarkeit des mystischen Gotterlebens hinreißend uns zu schildern weiß. Zugleich ist er der Philosoph, der zu den ewigen Wahrheiten von der zeitlichen Geschichte aufsteigen möchte, darin den Alexandrinern folgend. Gerade diese Verbindung des Rationalen mit dem Mystischen und mit der kirchlichen Tradition bringt den wundervollen Reichtum in sein Leben. Durch den Areopagiten und seinen großen lateinischen Uebersetzer Johannes Skotus dringt dann wirkliche neuplatonische Mystik in engster Verbindung mit der Religionsphilosophie für dauernd in das theologische Denken des Mittelalters. Hier sind bereits Mystik und Rationalismus die enge Verbindung eingegangen, die für die Genesis der modernen Religionsphilosophie, wie Troeltsch fein zu zeigen weiß, so wichtig geworden sind. Das heißt, das Denken ist rational-philosophisch, aber es rechnet auf mystische Erlebnisse, in denen der menschliche Geist die unmittelbare Einheit mit der Gottheit wissend erfährt. Man muß sich von da aus nur einen Augenblick an die paulinische Geisttheologie zurückerinnern, um den ungeheuren Abstand, die ganz andere Welt zu erkennen. Es ist schade, daß die beiden Gruppen der Mystik, die von Paulus ausgehende Christusmystik und die vom Neuplatonismus ausgehende Mystik des göttlichen Urgrundes von Troeltsch nicht noch schärfer auseinandergehalten sind. Er glaubt, die Verbindung in dem in Christus ja verkörperten Logos aufzeigen zu können. Es bedeutet aber doch einen Wesensgegensatz, wenn das mystische Erlebnis sich am Gekreuzigten oder an der stillen Wüste in Gott entzündet. Man kann den Gegensatz in der Geschichte der Herrnhutergemeine besonders anschaulich verfolgen, wo man vorübergehend die Gemeinschaft mit der reinen Mystik empfand und sich an den Schriften der Frau von Guyon

erbaute, dann aber sich davon bewußt abkehrte und völlig in der Christusmystik aufging. Der Unterschied ist besonders soziologisch bedeutsam, denn die Christusmystik enthält durch ihre Bezogenheit auf den Christus und ihre kultische Bestimmtheit ein gemeinschaftsbildendes Moment, das der reinen Gottesmystik ganz abgeht. Die Christusmystik ist, wie Troeltsch selbst fein ausführt bei Anlaß Zinzendorfs, einfach „gesteigerte und persönliche Gläubigkeit, die die objektive Heilstatsache in die unmittelbare Innerlichkeit und Gegenwart des Gefühls zurückschlingt". Nur tritt sie im Unterschied von der paulinischen Christusliebe in bewußten Gegensatz zu der autoritativen, trocken verstandesmäßigen Christusgläubigkeit der kirchlichen Massen, sie bildet sich zum Privileg und zur Virtuosität der christlichen Elite aus, und darin gehört sie zum mystischen Typus, wie ihn Troeltsch beschrieben hat. Die reine Gottesmystik dagegen geht von den Anregungen des historischen Christus höchstens im Anfangsstadium aus, um sich über alles Geschichtliche zu erheben zum unmittelbaren gegenwärtigen Gottesbesitz im Seelengrund. An der deutschen Mystik des Spätmittelalters ist das zuerst klassisch hervorgetreten und wird daher von Troeltsch im Anschluß an sie behandelt.

Für die richtige Würdigung des mystischen Einflusses im Reformationszeitalter fehlen uns noch die nötigen Voruntersuchungen. Gerade bei Luther ist seine Bedeutung umstritten. Wenn Troeltsch Luther erst durch Vermittlung der Mystik zur persönlichen Heilsgewißheit hindurchdringen läßt, kann ich ihn nicht verstehen; Luther kann doch nicht von der Mystik gewonnen haben, was diese selbst nicht besaß. Die persönliche Heilsgewißheit gewinnt er, als ihm an Stelle des peinlichen Beobachtens der eigenen contritio die Bedeutung des Glaubens an Christus aufgeht, worin gerade die Abkehr von der Mystik und die Zuwendung zum historisch Objektiven gegeben ist. Eine viel stärkere Rolle spielt die Geisttheologie bei den Straßburger und Schweizer Reformatoren. Man hat wohl nicht mit Unrecht hier einen direkten Einfluß der oberdeutschen Mystik zu finden geglaubt. Bei genauerer Betrachtung erweist sich das Phänomen doch als mehr enthusiastisch als mystisch; es ist weniger der jedem Menschen von Haus aus immanente göttliche Funke (die Idee fehlt freilich nicht ganz) als der den Erwählten bei der Bekehrung geschenkte neue Gottesgeist, auf den der Glaube und das ganze christliche Leben

zurückgeführt werden. Das wird dann letztlich mit dem Augustinismus der Oberdeutschen zusammenhängen. Besonders bei Butzer ist diese Geisttheologie im enthusiastischen Sinn ausgebildet, aber deutlich in einer Richtung, die von der technischen Gottesmystik ganz abseits liegt und einfach den urchristlichen Enthusiasmus erneuert. Derselbe Enthusiasmus hat, wie Troeltsch zeigt, auch bei den Täufern sich ausgewirkt, aber hier konkurriert dann mit ihm die alte deutsche Mystik, wie sie besonders durch Hans Denk literarisch verbreitet wurde. Zwischen paulinischem Geistesenthusiasmus und reiner deutscher Gottesmystik schwankt die Theologie der Täufer, soweit man überhaupt von einer solchen reden kann, hin und her. Auf der reinen Mystik hätte sich ihre Gemeinschaft niemals konstituieren können; das zeigen Namen wie eben Denk und Franck in dieser Zeit, die durch ihre Mystik auch kritisch gegen jede Gemeinschaft werden. Aber die schlichten Grundgedanken der deutschen Mystik vom Gegensatz des Geistes gegen die kirchlichen Zeremonien, von der Abkehr von der Welt und vom eigenen Ich und der Hingabe an Gott bis zu völliger Gelassenheit konnten sich sehr wohl mit der sektenhaften Richtung verbinden und dem Täufertum das geben, was die Kirchen am Paulinismus hatten.

Von einzelnen Führern der Mystik bespricht Troeltsch zuerst Thomas Münzer, Karlstadt und Schwenkfeld, bei denen allen er eigentümliche Verbindungen der Mystik mit dem Sektentypus findet. Diese Verbindung von Gegensätzen, die sich zunächst auszuschließen scheinen, abstraktem geschichtslosen Individualismus sublimster Innerlichkeit und einem wilden fanatischen Drängen auf äußere Gesetze negativer und positiver Art bei Münzer und bei Karlstadt, nicht bei Schwenkfeld, stellen der geschichtlichen Untersuchung ein ganz eigentümliches Problem, das vielleicht letztlich nicht prinzipiell, sondern aus der persönlichen Eigenart dieser Männer gelöst werden muß. Es scheint die Verbindung notwendig sich ergänzender Kontraste in diesen Persönlichkeiten zu sein; das Gemeinsame ist die fanatische Leidenschaft, die zuerst alles Historische, Sinnliche und Konkrete vernichtet, um Gott allein zu haben, dann aber, mit diesem Gott geeinigt, nach außen zerstörend und tyrannisierend sich entfaltet. Gott wird unter Auslöschung der Welt gefunden und hernach die Welt in Gott getaucht und von ihm aus revolutionär umgestaltet. Reine Mystik ist

das natürlich nicht, eine solche macht still und gelassen und kann in dem Machen und Stürmen der beiden untereinander ja verschiedenen Männer nur äußerliches Machwerk erblicken. Von andern Gesichtspunkten aus erscheint mir Schwenkfeld nur mit halbem Recht zur Mystik gestellt, genau wie hernach die Herrnhutergemeine. Seine Mystik ist eben Christusmystik, als solche nicht religiöser Individualismus, sondern gemeinschaftsbildende Kraft. Deshalb müßte sie nach dem Schema von Troeltsch unter den Begriff der Sekte fallen. Ich meine, die Soziologie entscheidet hier ganz klar und einfach. Stifter von Konventikeln sind keine Mystiker im strengen Sinn, sie sind es gerade darum nicht, weil sie an ihrem Christus ein objektives kultisches Zentrum haben. Zu welchen gewagten Konstruktionen muß Troeltsch hier greifen, wenn er dem guten Schwenkfeld, der mit ganzer Seele an der Glorie seines Christus hängt, eine „Enthistorisierung Christi" zuschreibt und ebenso bei Zinzendorf herausbringt, daß „hinter seiner Gefühlsunmittelbarkeit des gegenwärtigen Christus eine gewisse Vergleichgültigung des Geschichtlichen lauert". Das reine Gegenteil ist die Wahrheit. Diese Männer haben ihre Jünger so kräftig an Christus gebunden, daß sie von da aus rechte Bollwerke gegen die geschichtslose reine Mystik gebildet haben.

Ich breche hier ab, um nicht mit einer kleinlichen Kritik unhistorischer Einzelheiten, an denen dieser Abschnitt von Troeltsch mir überhaupt reich zu sein scheint, schließen zu müssen. Mein letztes Bedenken würde sich gegen eine Lieblingsidee von Troeltsch richten, gegen die enge Verbindung, in der er die moderne Religionsphilosophie und die moderne Theologie mit der Mystik und dem Spiritualismus bringt. Die moderne Theologie, schreibt er, ist auf der ganzen Linie die Erneuerung des Spiritualismus, und die moderne Bildungsschicht versteht im allgemeinen nur den Spiritualismus. Ja, würde ich hinzufügen, aber diese modernisiert ihn dabei und bricht ihm seine ganze weltfremde Strenge und Wahrhaftigkeit aus. Die Mystik der Alten war entschieden nicht so billig zu haben, wie der mit ihr spielende Diederichssche Leserkreis gegenwärtig glaubt. Man hatte sie um den Preis der Ertötung des Eigenwillens, der Abkehr von der Kreatur, der einsamen Versenkung in Gott, dessen Gegenwart erst auf den Ruinen des eigenen Ich spürbar werden kann.

Es ist fast lächerlich, unsre moderne Modereligion damit in Parallele zu setzen. Hinsichtlich der modernen Theologie aber muß Troeltsch selbst große Unterschiede machen. Die ganze Schleiermachersche Richtung und ebenso Richard Rothe, den Christustheologen, würde ich stärker davon abrücken, als Troeltsch es tut, von den Ritschlianern nicht zu reden. Im Hegelianismus aber verbindet sich der Spiritualismus mit dem Rationalismus zu einer untrennbaren Verbindung, und diese Verbindung erdrückt die Mystik beinahe völlig. Mir fällt in dieser Darstellung von Troeltsch auf, wie ungeheuer bei ihm auf einmal die Wirkung des Spiritualismus geworden ist, so ungeheuer, daß Aufklärung und Rationalismus ganz um ihre Rechte verkürzt werden und ausgesprochene Rationalisten wie Lessing und Kant auf einmal eine spiritualistische, ihnen selbst wohl recht fremdartige Deutung empfangen. Ich fürchte, diese Konstruktion der modernen Theologie vom Spiritualismus aus hält nicht stand. Das eigentliche Zeitalter der Mystik scheint mir mit der Aufklärungszeit abgelaufen infolge der ganz neuen Verklärung, welche der Immanenzgedanke der Welt zu geben weiß. Für die alte echte Mystik muß Welt und Ich ausgelöscht werden, wenn Gott sich der Seele zur Einigung erschließen soll. Diese Voraussetzung nimmt mit der Kulturfreudigkeit und dem Fortschrittsglauben, die mit der Aufklärung anbrechen, ein Ende. Es scheint mir beinahe ein Spiel mit Worten zu sein, jedenfalls keine Durchleuchtung der Sache, wenn wir das Wort Mystik ferner für Richtungen beanspruchen, die von ganz anderen Voraussetzungen aus gebildet werden.

Als Ganzes betrachte ich dies letzte Kapitel von Troeltsch als einen Versuch, unter dem soziologischen Schema von „Sekte" und „Spiritualismus" eine ungemein variierende Fülle von christlich-protestantischen Erscheinungen zu begreifen, die nur zum kleinen Teil sich in diese Rubriken fügen wollen. Ich meine, daß hier vor allem die soziologische und dogmengeschichtliche Untersuchung weiter wird arbeiten müssen, wobei ihr freilich von der historischen Einzelforschung noch ganz anders kräftig muß in die Hände gearbeitet werden. Es gereicht Troeltsch nicht zur Unehre, wenn er sich gelegentlich vergriffen hat auf einem Boden, der größtenteils noch der gründlichen Durchsuchung wartet.

Sein Schlußwort veranschaulicht für mein Gefühl noch ein-

mal die Allgewalt, welche das neue soziologische Denken während der Riesenarbeit an diesem Buch über Troeltsch gewonnen hat. Er ist von der Bedeutung seiner drei Grundtypen selber bezaubert worden und wird leicht geneigt, in ihnen den Schlüssel für alles zu finden. Ich kann ihm hier durchaus nicht folgen, und muß dem Dogma und der Ethik eine viel größere Selbständigkeit gegenüber dem Soziologischen zusprechen, als er tut, muß aber vor allem den Unterschied von Protestantismus und Katholizismus viel höher anschlagen. Ich kann nicht anders als in dieser Ueberordnung des Kirchenbegriffs über den Gegensatz der beiden großen Konfessionen einen Fehler sehen, der sich bis tief ins Praktische hinein rächen muß. Mir bedeutet der Protestantismus in seinen beiden Hauptformen grundsätzlich eine völlig neue Problem- und Aufgabenstellung. Nicht gleich eine neue Lösung, aber eine neue Aufgabenstellung. Und darauf kommt es an. Das Ideal darf nicht in einem besondern Stand neben der Welt verwirklicht werden, sondern in der Welt, und ist Aufgabe und Pflicht für Alle in gleicher Weise. Die Arbeit an ihm hat nichts Verdienstliches und Exzeptionelles, sondern ist Einzelpflicht und Gesamtheitspflicht auf der Grundlage der Güter und Gaben, die uns von Gott geschenkt sind, auf der Grundlage des höchsten Gutes, das uns geschenkt werden kann, der wunderbaren freien Liebe Gottes. Das scheint mir für alle zukünftige Arbeit eine gesunde Basis zu sein, und die Kräfte, die wir auf dieser Basis brauchen für die Arbeit, liegen in dem Vertrauen und der Liebe, in denen Luther das Wesen des Christentums gesehen hat.

Wahrhaft erhebend aber wirken auf jeden Leser am Schluß die bleibenden christlichen Ideen und Werte, die Troeltsch aus der Geschichte des Christentums als konstitutiv für alle soziale Arbeit heraushebt. Es ist in seiner Weise ein grandioses Glaubensbekenntnis aus dem Wesen des Evangeliums heraus in wundervoller Klarheit und Wucht. Daß sich daran das ebenso tapfere, wenn auch vielleicht nicht von allen Lesern erwartete Geständnis der Ueberlegenheit des Kirchentypus über den Sektentypus und die Mystik reiht, hat

mir ganz besondere Freude bereitet, weil es sich mit meinem eigenen historischen Denken und religiösen Empfinden berührt. Zuletzt schließt das Buch, indem es den Finger auf das Problematische aller christlich-sozialen Arbeit legt, seinen Unglauben an die Realisierung des absoluten Gottesreichs auf der Erde und in diesem Leben bekennt und dennoch mit tapferem Vertrauen seine Leser entläßt. Ich gestehe ehrlich, daß mir dies herzhafte, zur Arbeit Mut machende Vertrauen ohne alle Schwärmerei persönlich besonders lieb ist und ich mich selbst in keiner andern Verfassung zur sozialen Arbeit unsrer Tage wenden möchte.

Hierüber und über alle am Schluß sich aufdrängenden Gegenwarts- und Zukunftsfragen wird noch kräftig gestritten werden müssen. Meiner Besprechung kam es auf das Historische und seine soziologische und dogmengeschichtliche Erklärung an. Wenn ich hier Anlaß zu sehr viel Fragezeichen und sehr vielem Widerspruch fand, so hoffte ich damit der Arbeit, der das Buch gewidmet ist, selbst zu dienen und meinen Dank auf meine Weise abzustatten. Es ist auf alle Fälle ein Werk, das uns vorwärts zu führen geeignet ist und an dessen Gedanken die Arbeit der nächsten Jahre und Jahrzehnte weiter zu schaffen haben wird.

Die Persönlichkeit Gottes.

Von

Professor D. **Wilhelm Bornemann**, Senior in Frankfurt a. M.

Die Persönlichkeit Gottes ist in allen Zeiten als ein wesentliches Stück des christlichen Evangeliums betrachtet worden. Wenn Jesus Gott den himmlischen Vater nennt, wenn die heilige Schrift ihn als den lebendigen Gott bezeichnet und als ein Wesen darstellt, das einen zwecksetzenden Willen besitzt und in verständlichem Wort und deutlicher Offenbarung sich den Menschen kundtut, als ein Wesen, das Gehorsam verlangt, Gebet annimmt, die Menschen erzieht und in seine Gemeinschaft aufnimmt, das Sünde bestraft und Sünde vergibt, so sind das alles Merkmale einer sittlichen Persönlichkeit. Während nun in früheren Zeiten die Christenheit, mit Ausnahme weniger, zum Teil freilich hervorragender Menschen, die Persönlichkeit Gottes als etwas Selbstverständliches ansah, das ohne weiteres anerkannt werden müsse, aber nicht als ein Problem, das ernsthaft zur Diskussion stehe, ist heutzutage die moderne Weltanschauung geneigt und beflissen, wenn nicht das Dasein eines Gottes, so doch wenigstens seine Persönlichkeit zu leugnen.

I.

Will man in diesem Zwiespalt eine einigermaßen befriedigende Stellung gewinnen, so tut man gut, die wirklich vorhandenen Schwierigkeiten nicht zu vertuschen oder mit einigen apodiktischen Wendungen beiseite zu schieben, sondern sie zunächst recht deutlich zu empfinden und die Gründe zu verstehen, die zu einer Leugnung der Persönlichkeit Gottes führen können.

Da muß man zunächst feststellen, daß schon rein theoretisch und wissenschaftlich die Behandlung des Begriffes der Persönlichkeit eine andere geworden ist als in vergangenen Zeiten. Früher ist zweifellos der Begriff der Persönlichkeit naiver aufgefaßt worden und we-

niger klar und scharf, auch weniger hervortretend und entscheidend gewesen. Es ist z. B. charakteristisch, daß man, als es galt die Bedeutung der Person Jesu wissenschaftlich darzulegen, in erster Linie die Kategorie der beiden Naturen, später die der beiden Stände und dann die der drei Aemter heranzog, nicht aber den Begriff der Persönlichkeit oder des Charakters, und daß man, als man das Problem der Persönlichkeit streifte in der Frage, ob Jesus einen gottmenschlichen oder einen göttlichen und einen menschlichen Willen gehabt habe, in letzterem Sinne entschied, obwohl gerade dadurch das wesentlichste Stück der Persönlichkeit aufgegeben wurde. Die naive Behandlung des Persönlichkeitsbegriffes zeigt sich in den vergangenen Zeiten auch darin, daß man in kindlicher Weise geneigt war, die Naturkräfte, die Naturerscheinungen, die Ereignisse und selbst die abstrakten Vorstellungen zu personifizieren. Wohl wird auch heutzutage zuweilen ein Begriff wie der Staat oder die Kirche oder die Volksseele, also selbst Kollektivbegriffe, naiv personifiziert. Aber in alten Zeiten waren solche Personifikationen gang und gäbe, und nicht bloß die Mythologie und der Aberglaube, sondern auch die wissenschaftliche Spekulation und die nüchterne Weltbetrachtung strotzten von solchen Personifikationen, so daß z. B. nicht bloß der Teufel, sondern auch der Tod, und nicht bloß eine wirkende Naturkraft, sondern auch ein abstrakter Tugendbegriff als Persönlichkeit erscheint.

Uns Kindern eines modernen Geschlechtes ist die Persönlichkeit ein viel bestimmterer und wertvollerer Begriff. Es läßt sich doch nicht leugnen, daß trotz aller sozialistischen und naturwissenschaftlichen Strömungen kaum etwas der modernen Welt so bedeutsam erscheint wie der Begriff der Persönlichkeit. Freilich oft sind dieselben modernen Menschen, die für sich und Andere das Recht der Persönlichkeit auf den Gebieten der Lebensführung, der Kunst und der Weltanschauung entschieden vertreten, zugleich doch in Gefahr, diesen selben Begriff naturwissenschaftlich aufzulösen. Wenn man den ganzen Menschen als einen Zellenstaat betrachtet, der als Funktion seines ganzen Organismus das geistige Leben produziert, oder wenn man, wie Forel und viele Andere, ohne weiteres Seele und Gehirn gleichsetzt, oder wenn man endlich nach der Aktualitätstheorie die Seele nicht für ein bestimmtes Wesen, sondern für einen vorübergehenden und stets wechselnden Komplex von Gedanken, Empfindungen und Strebungen erklärt,

so ist damit die Persönlichkeit in eigentlichem Sinne aufgegeben.

Aber auch ganz abgesehen von solchen naturwissenschaftlichen und philosophischen Erklärungsversuchen ist der moderne Mensch viel mehr als früher geneigt, den Begriff der Persönlichkeit zu untersuchen und zu charakterisieren lediglich mit Rücksicht auf die sinnenfällige Wirklichkeit, die sich dem oberflächlichen Augenschein oder der exakten Wissenschaft darbietet. Unwillkürlich steht man z. B. unter dem Eindruck, daß wir Persönlichkeit erfahrungsgemäß doch nur an den Menschen und zwar an den lebenden Menschen feststellen können, und daß hier die Persönlichkeit ohne weiteres die Verbindung mit dem belebten Stoff, die räumliche und zeitliche Begrenzung und die Schranken eines individuellen Einzelwesens mit sich führt. Unter diesem Eindruck fragt man, ob Gott nicht doch bloß ein selbstgemachter abstrakter Begriff sei, oder ob, wenn man ihn wirklich als ein lebendiges Wesen betrachtet, nicht gerade von der Gottheit der Begriff der räumlichen und zeitlichen Beschränkung, des individuellen Einzelwesens und damit die Persönlichkeit selbst, fernzuhalten sei. Das unendliche, unbegrenzte, allen Raum und alle Zeit erfüllende Unpersönliche All-Eine scheint darnach eine weit richtigere und mehr befriedigende Vorstellung von Gott zu sein als die Idee der Persönlichkeit. Darnach scheint die alleinige Immanenz Gottes in der Welt, die Identität Gottes mit dem Weltall, d. h. der Pantheismus, die würdigste und richtigste Gottesanschauung zu verbürgen.

Es ist vielleicht nicht unnötig, gleich hier zu bemerken, wie derselbe tatsächliche Grund uns zum Monismus wie zum Dualismus führen kann und in den meisten Fällen wohl unbewußt uns in der einen oder anderen Richtung beeinflußt. Es ist im letzten Grunde doch wohl nur die Einheitlichkeit unserer eigenen Persönlichkeit, die uns die Zurückführung aller Erscheinungen auf einen einzigen Urgrund, d. h. also den Monismus, so nahe legt und als die wünschenswerte und befriedigende Weltanschauung empfinden läßt. Merkwürdigerweise ist es aber auch gerade diese Einheitlichkeit unserer Persönlichkeit, die in unserm Bewußtsein unser eigenes inneres Wesen allem andern entgegensetzt, und die uns sowohl in dem Umkreis unseres eigenen Daseins, wie in bezug auf das Weltall so scharf zwischen Seele und Leib, Gott und Welt unterscheiden lehrt und unwillkürlich in der Praxis des Lebens selbst einen Monisten zu einem gewissen Dualismus führt.

So ist bekannt, daß nicht bloß in philosophischen Systemen, sondern ebenso in hochstehenden Religionen jene monistischen Spekulationen maßgebend geworden sind, und selbst in der christlichen Mystik haben jene theoretischen Gedankenreihen oder praktischen Stimmungen und Wertgefühle oft genug dahin geführt, daß man den Gedanken der Persönlichkeit Gottes ganz aufgehoben oder wenigstens hinter die Idee des Allwirksamen und All-Einen völlig zurückgestellt hat, und daß man die rechte Frömmigkeit in wissenschaftlichem und praktischem Sinne zugleich darin zu üben suchte, daß man die eigene Persönlichkeit ganz und gar und unmittelbar dem All-Einen hingab, entweder indem man die eigene Persönlichkeit in dem Bewußtsein des Genusses des All-Einen auf das höchste steigerte, oder viel häufiger, indem man in der Hingabe an das All-Eine die eigene Persönlichkeit vollständig vergaß und verleugnete.

Die aus allen diesen Gründen entstandenen Schwierigkeiten sind von seiten der christlichen Theologie und Kirche vielfach nicht genügend erkannt und gewürdigt, jedenfalls aber praktisch nicht hinreichend überwunden und erledigt worden. In der lehrhaften Darstellung des christlichen Evangeliums hat man oft genug die Persönlichkeit Gottes nur behauptet, ohne klar und fest den wesentlichen Inhalt des Begriffes Persönlichkeit darzulegen, auch ohne gedankenmäßig und zusammenhängend den erforderlichen Beweis für Gottes Persönlichkeit nur zu versuchen. Im volkstümlichen Unterricht wie in populären Büchern hat man den Begriff der Persönlichkeit, obwohl er im Laufe der Zeit ein wesentlich anderer und mit größeren Schwierigkeiten belasteter geworden war, doch mit der alten Naivität vorgetragen und den Eindruck erweckt, als käme es nur darauf an, den Satz „Gott ist persönlich" sich kurzerhand theoretisch anzueignen oder sich ihm dogmatisch zu unterwerfen. In der Praxis der kirchlichen Frömmigkeit hat man es zu oft versäumt, den Weg zu weisen, wie die Persönlichkeit Gottes verstanden wird, und wie man ihrer gewiß werden könne. Man hat Fragenden, Suchenden und Zweifelnden gegenüber wohl die Forderung des Gebetes zu dem persönlichen Gott aufgestellt, aber ihnen nicht immer Anleitung gegeben, dies Gebet so zu üben, daß ihre theoretischen Bedenken gewürdigt und behoben wären. Man hat durch allerlei Aussagen über Gott, die man einfach aus der Ueberlieferung übernahm oder aus ihrem Zusammenhange riß,

die Einfachheit und Größe des Begriffes eines persönlichen Gottes stark beeinträchtigt. Man hat endlich den nur der praktischen Religiosität verständlichen Satz, daß Gott der himmlische Vater sei, nicht selten wie eine rein theoretische Wahrheit oder wie einen einmal gegebenen Lehrsatz behandelt.

Wenn es sich nun darum handelt, den Gedanken der Persönlichkeit Gottes zu untersuchen und seinem wesentlichen Gehalt nach darzustellen, so darf man sich nicht nur auf die Prüfung und Bearbeitung des einen der beiden Begriffe beschränken; man darf weder, den Begriff der Persönlichkeit als bekannt voraussetzend, nur dem Gottesbegriff seine Aufmerksamkeit zuwenden, noch darf man, von einer gegebenen christlichen Lehre kurzerhand ausgehend, lediglich den Persönlichkeitsbegriff zum Gegenstand der Untersuchung machen. Beide Begriffe, sowohl der Persönlichkeitsbegriff wie der Gottesbegriff, bedürfen der Erklärung, ehe man in befriedigender Weise den Satz „Gott ist persönlich" zum Verständnis bringen kann. In unserer nachfolgenden Darlegung wollen wir uns zunächst mit der Idee der Persönlichkeit, sodann mit der Gottesidee beschäftigen, um endlich die Synthese beider, so gut es geht, vollziehen zu können. Wir werden aber bei unserer Untersuchung immer dessen eingedenk sein müssen, daß es sich bei beiden Worten „Persönlichkeit" und „Gott" gar nicht um rein theoretische Begriffe handelt, sondern um solche Vorstellungen, die nur dann Recht und Wert haben, wenn sie fortwährend an der Praxis orientiert und mit Inhalt erfüllt werden.

II.

Sobald man sich vor den Begriff der Persönlichkeit gestellt sieht, wird man sich dessen bewußt, daß mit dem Wort Persönlichkeit nicht ein eindeutiges Faktum und ein nach allen Seiten hin zu umschreibender und auszuschöpfender Begriff gegeben ist, sondern ein Geheimnis, das wohl in steigendem Maße empfunden, erkannt und dargestellt, aber nie restlos erklärt und allgemein oder durch allgemeine Formeln nie hinreichend gedeutet werden kann. Zugleich erinnern wir uns daran, daß der Begriff der Persönlichkeit in der Wirklichkeit des gegebenen Daseins uns nur in uns selbst und in anderen Menschen entgegentritt. Indem wir also das Geheimnis der Persönlichkeit zu lüften suchen, unternehmen wir das Wagnis, das innerste Geheimnis unseres eigenen Wesens und der übrigen uns gleichartigen Wesen zu erklären.

Im Gegensatz zu niedrig stehenden Naturvölkern, die das, was wir Persönlichkeit nennen, wohl empfinden und ahnen, aber eigentlich nicht verstehen und ausdrücken; im Gegensatz auch zu der buddhistischen Weltanschauung, die theoretisch und praktisch darauf ausgeht, das, was wir Persönlichkeit nennen, zu eliminieren oder durch ganz andere Kategorien auszudrücken, ist für uns moderne Abendländer innerhalb unserer Kultur und Weltanschauung die Persönlichkeit ein notwendiger Begriff. Aber wie dieser Begriff erst im Laufe der Jahrhunderte in unserer Kultur herausgearbeitet worden ist, so wird jedem einzelnen Menschen das theoretische und praktische Verständnis der Persönlichkeit erst allmählich und stufenweise aufgehen; und erst im Laufe der Jahre und der persönlichen Lebenserfahrungen, je nach der eigenen Bildungsstufe und der persönlichen Umgebung, lernt ein jeder das Wesen der Persönlichkeit unterscheiden, verstehen und würdigen. Darum ist auch ihr Verständnis und ihre Würdigung so außerordentlich verschieden.

Bezeichnend für die verschiedenen Arten, wie man dem Begriff der Persönlichkeit näher treten kann, sind die griechischen und lateinischen Bezeichnungen dafür: Prosopon, Hypostasis und Persona. Der Ausdruck Prosopon geht davon aus, daß das Wesentliche eines Menschen, das Innere seines Daseins, der Eindruck, den er macht, und das Organ, die Eindrücke der Außenwelt aufzunehmen und den Inhalt seiner Innenwelt auszudrücken, im Angesichte zur Erscheinung kommt. Die Bezeichnung Hypostasis weist darauf hin, daß in dem vergänglichen und wandelbaren menschlichen Wesen ein fester, sich gleichbleibender und die Existenz tragender Kern vorhanden ist. Der lateinische Ausdruck Persona, den wir Deutsche in den Worten Person und Persönlichkeit uns einfach zu eigen gemacht haben, stammt von der Bühnenwelt und bedeutet so viel als den Träger einer bestimmten Rolle oder Maske. Eine Person ist der Mensch insofern, als durch die Maske seiner leiblichen Gestalt ein besonderer geistiger Faktor spricht und sich innerhalb seiner Umgebung als ein selbständiges Wesen geltend macht. In allen drei Ausdrücken ist das Grundlegende für den Begriff der Persönlichkeit der Unterschied, den wir an uns und anderen Menschen zwischen dem innersten Kern unseres Wesens einerseits und der Außenwelt und unserem Leibe anderseits entdecken. Dabei weist uns der Begriff der Persönlichkeit aus der Welt der Dinge und Naturerscheinungen, aus dem Universum mit seinem Stoff und seiner Kraft

und aus der Welt der übrigen organischen und lebendigen Wesen lediglich in die Welt der Menschen hinein. Wir modernen Menschen verstehen unter Persönlichkeit nicht die einheitliche Kraft eines lebendigen Wesens überhaupt oder ein Wesen von einer eigenartigen und selbständigen Existenz im allgemeinen (quod proprie subsistit), sondern wir meinen damit die einheitliche und einfache, aber zugleich mit Denken, Fühlen und Wollen ausgestattete und durch ein eigentümliches Selbstbewußtsein zusammengefaßte Kraft unseres Daseins, die im Stoffwechsel des Körpers und im Wandel der Dinge wohl die Fülle der Erscheinungen in sich aufnimmt, sammelt, verarbeitet, ordnet und nach außen hin beeinflußt und bestimmt, aber doch zugleich unveränderlich in dem innersten Wesen ist und sich in ihrem Sinne, Willen, Zweck und Wert gegenüber der großen übrigen Welt selbständig fühlt. Dabei kann ruhig zugegeben werden, daß diese innerste, einheitliche Kraft von der Außenwelt und dem Körper mannigfach beeinflußt wird, und daß sie in sich selbst gewisse Gesetze und Ordnungen ihres Wesens trägt; aber für unser Bewußtsein ist sie doch zugleich mit Selbstbestimmung und Freiheit und einem mit einer anderen Kraft unvergleichlichen Wert und einem einzigartigen Dasein ausgestattet.

Man kann sich auch die Eigenartigkeit der Persönlichkeit dadurch klarmachen, daß man beachtet, wie ganz anders wir uns einer Persönlichkeit gegenüberstellen als dem toten Stoff, dem rein theoretischen Gesetz und der wirksamen Kraft. Ueber den toten Stoff verfügen wir. Von einer Kraft lassen wir uns treiben, oder wir suchen sie zu gebrauchen und zu lenken, auszuschalten oder zu verwerten. Ein Gesetz suchen wir zu verstehen und uns durch Folgsamkeit nutzbar zu machen, oder wir empfinden es wie eine sachliche Macht, die uns blindlings zwingt und gegen unseren Wunsch und Willen uns fesselt. Gewiß können wir nun andere lebendige Persönlichkeiten auch behandeln wie tote Stoffe oder wie ein sachliches Gesetz oder wie eine wirksame Kraft; es geschieht das oft genug, z. B. in der Sklaverei, in der Unzucht, im Bürokratismus oder im Erwerbs- und Geschäftsleben. Aber wenn wir andere Menschen wirklich als Persönlichkeiten werten und behandeln, so erkennen wir sie als selbständig, entwicklungsfähig und frei an, ihrer Art nach uns ebenbürtig, ihrem Wert nach uns gleich oder sogar vielleicht überlegen. Wir bekämpfen sie oder ordnen uns ihnen unter, wir meiden sie oder haben mit ihnen Gemeinschaft; den

Inhalt unseres Wesens tauschen wir gebend oder nehmend innerlich mit ihnen aus.

Von besonderer Bedeutung ist es, daß der Begriff der Persönlichkeit nicht ein sich stets gleichbleibender, fest begrenzter, sondern ein dehnbarer und entwicklungsfähiger Begriff ist. Wer ist eine Persönlichkeit? Ein unmündiges Kind? In gewissem Sinne ja, insofern nämlich, als in ihm die Persönlichkeit vollständig der Anlage nach vorhanden ist; und doch zugleich nicht, weil das Eigentümliche der Persönlichkeit in ihm eben doch noch nicht entfaltet ist und noch nicht klar zur Erscheinung kommt. Oder ist ein Kind Persönlichkeit, nachdem es zum Bewußtsein gekommen und die Anfangsgründe der Sprache gelernt hat? In diesem Falle kann man es mit noch größerem Rechte als früher für eine Persönlichkeit erklären, weil nun entscheidende Merkmale, nämlich Bewußtsein und Sprache, zur Geltung gekommen sind; und doch wäre es verkehrt, den Begriff der Persönlichkeit hier schon voll gewährleistet zu sehen. Oder wird ein Kind Persönlichkeit in dem Zeitpunkt, wo es von sich und Anderen nicht mehr in der dritten Person spricht, sondern von sich „ich" sagt und Andere mit „du" anredet? Hier liegt zweifellos ein entscheidender Schritt zur Persönlichkeitsentwicklung vor, da das Kind es nunmehr gelernt hat, sich in einzigartiger Weise ausdrücklich von allen anderen Wesen zu unterscheiden und in der Sprache diejenigen Wesen, die es für gleichartig und ebenbürtig hält, anders zu behandeln als alle anderen. Und doch ist es bezeichnend, daß der Gebrauch des Persönlichkeitsbegriffes keineswegs an diesem einen Moment haftet. In der Regel wird man vielmehr diesen Begriff nur auf erwachsene Menschen anwenden.

Aber ist nun schon ein jeder beliebige Erwachsene Persönlichkeit? Wir werden diese Frage nur so weit bejahen, als sich die Idee der Persönlichkeit mit der Vorstellung eines reifen Individuums deckt, aber wir haben zugleich die deutliche Empfindung, daß wir unter Persönlichkeit denn doch mehr verstehen als unter einem Individuum oder einer Individualität. Der Begriff der Persönlichkeit schließt im vollen Sinne zweifellos eine gewisse ästhetische, ethische oder religiöse Wertung ein. Als eine Persönlichkeit im höchsten Sinne bezeichnen wir einen Menschen, der ein Charakter ist, d. h. der ein selbständiges Gepräge, eine geschlossene geistige Eigenart in sich trägt und damit auf die Außenwelt wirkt. Im letzten Grunde

nennen wir eine Persönlichkeit also einen Menschen, der ein sittliches Selbstbewußtsein, eine innere Ueberzeugung und eine kraftvolle geistige Eigenart besitzt, d. h. eigentlich einen guten Menschen. In diesem Sinne hat Goethe gedichtet: „Edel sei der Mensch, hilfreich und gut, denn das allein unterscheidet ihn von allen Wesen, die wir kennen." — Wer mit dem Geiste, d. h. mit der eigenartigen innersten Kraft seines Wesens die Welt beherrscht und die Menschen liebt, der ist im tiefsten Sinne eine Persönlichkeit. Daraus folgt zugleich, daß es keinen größeren Erweis der Persönlichkeit ergibt als die Bewährung der Menschenwürde in der Treue gegenüber dem Guten; und die schwierigsten und zugleich deutlichsten Zeichen einer wahren Persönlichkeit sind die Geduld, die dienende Liebe und die Vergebung: die Geduld, indem man den Selbstzweck des persönlichen Lebens und die Kraft des Guten auch unter schwierigsten Verhältnissen aufrecht erhält; die dienende Liebe, indem man den eigenen Lebenszweck am besten verbürgt sieht dadurch, daß man anderen Persönlichkeiten zu helfen und seine Kraft zur Verfügung zu stellen sucht; und die Vergebung, indem man die liebevolle und gute Gesinnung in sich selbst auch da aufrecht erhält und wirksam bleiben läßt, wo andere Persönlichkeiten das Gute vergessen und verraten haben. Darum empfinden wir gerade in solchen Persönlichkeiten voller Liebe und ausharrender Geduld den einzigartigen Wert und die siegreiche Kraft des geistigen Lebens gegenüber dem toten Stoff, der bloß sachlichen Ordnung, dem ehernen Schicksal und der Gewalt des Bösen. Zugleich aber empfinden wir unmittelbar, daß es etwas sachlich Gutes an sich nicht geben kann, weder im Stoff noch in der Handlung, weder in Lehre und Erkenntnis noch in Ordnung, Einrichtung, Sitte und Recht, sondern gut im höchsten Sinne des Wortes kann immer nur die lebendige Persönlichkeit, d. h. mit dem biblischen Wort „die Seele", oder modern ausgedrückt, die Gesinnung und der Wille sein. Erst von hier aus empfangen alle anderen Dinge und Erscheinungen ihr Gepräge als gut oder böse, als gleichgültig oder wertvoll.

Man sieht, daß eine genauere Prüfung des Wortes Persönlichkeit und seines inneren Gehaltes in steter Steigerung immer weiter aufwärts und vorwärts geführt hat, daß man diesen Begriff, je mehr man ihn zur Geltung bringen will, mit Notwendigkeit mit um so größerem und wertvollerem Inhalt erfüllen muß, und daß man wohl in allgemeinen Wendungen, aber nicht mit fest

umschriebenem Wort den Sinn und die Richtung der Persönlichkeitsidee angeben kann. Persönlichkeit ist eben wie Tugend, Glück, Bildung und ähnliche höchste Wertbegriffe eine Idee von festem und sicheren Gehalt, aber von unabsehbarer Tragweite und von einem unendlichen Horizont. Man wird deshalb wohl zugeben müssen, daß die Persönlichkeit, sofern sie uns als menschliche Persönlichkeit entgegentritt, stets das Merkmal der räumlichen, zeitlichen und sachlichen Begrenztheit und Beschränktheit an sich trägt; aber man wird mit demselben Rechte feststellen müssen, daß gerade Begrenztheit und Beschränktheit doch nicht das Wesentliche und Entscheidende des Persönlichkeitsbegriffes ist.

III.

In ähnlicher Weise wie der Persönlichkeitsbegriff muß nun auch der Gottesbegriff erörtert werden.

Was ist das — Gott? Man gebraucht das Wort und sagt vielerlei von Gott aus, aber man sieht ihn nicht und hört ihn nicht, man findet ihn weder mit dem Teleskop noch mit dem Mikroskop, weder mit den Sinnen noch mit den Instrumenten. Trotz aller Lehren und Bekenntnisse erscheint er den meisten modernen Menschen als ein unbekanntes Wesen oder ein vieldeutiges Geheimnis, über das man hin und her streitet und doch völlig in Finsternis tappt. Ist dieses Wort, das das Gewissseste und die Wahrheit selbst bezeichnen soll, nicht vielmehr das Unsicherste, ein flackerndes Irrlicht, eine Ausgeburt der Phantasie oder im besten Falle ein unlösbares Rätsel?

Gewiß scheint das Dasein und Wesen Gottes dem Nachdenkenden zunächst als ein unergründliches Rätsel. Aber dies Rätsel ist notwendig, für den, der sich vor das Rätsel der Persönlichkeit und das Rätsel der Welt gestellt sieht. Denn nur durch den Begriff Gottes erhalten sowohl die Welt wie die Persönlichkeit Sinn, Zweck und Wert. Es ist überhaupt bezeichnend, daß diese drei Begriffe Gott, Welt und Persönlichkeit, ihrem Inhalt nach sich in allen Lebensanschauungen gegenseitig bedingen. Leugnet man das Dasein Gottes, so ist man genötigt, entweder der Welt göttliches Wesen beizulegen oder die Einzelpersönlichkeit zu vergöttern. Das Letztere widerspricht der Erfahrung und ist immer nur vorübergehend möglich; das Erstere aber, die Gleichsetzung Gottes und der Welt, hebt in Wirklichkeit auch das eigenartige Wesen der Persönlichkeit auf. Darum ist der

Atheismus im letzten Grunde eine trostlose und öde Anschauung, weil er dem unmittelbaren Gefühl des Persönlichkeitswertes nicht gerecht wird und weder für die Welt im ganzen noch für das persönliche Leben des Einzelnen irgendwelchen Sinn, Zweck und Wert nachzuweisen vermag. Die Anschauung des Dualismus trägt den Zwiespalt nicht bloß in den Begriff des höchsten Wesens hinein, sondern ebenso in die Beurteilung der Welt und in das Dasein der Persönlichkeit. Die Annahme mehrerer Götter endlich zersplittert auch die Vorstellung der Welt und treibt die Persönlichkeit in die Zerfahrenheit hinein. Auch andere Beziehungen zwischen Gott, Welt und Persönlichkeit lassen sich nachweisen. Verneint man z. B., wie es im Pessimismus geschieht, die Welt und empfindet sie als das Nicht-Sein-Sollende, so hebt man damit zugleich den eigentlichen Wert der Persönlichkeit und das Dasein Gottes auf. Bejaht man aber die Welt, indem man sie für gut oder für bestimmt zum Guten erklärt, so ist damit auch im Keim schon der Gottesgedanke und die Persönlichkeitsidee mitgesetzt. Geht man endlich bei der Gesamtanschauung von der Wirklichkeit und Eigenart der Persönlichkeit aus, so wird man damit immer mehr auch zu einer bestimmten Weltanschauung und, wie nach all dem Gesagten von vornherein wahrscheinlich ist, zu einer bewußten oder unbewußten Gottesidee geführt.

Allein was meinen wir denn unter jenem geheimnisvollen höchsten und letzten Wesen, das wir Gott nennen, und wie sollen wir ihn suchen und seiner gewiß werden? — Man hat im Laufe der Jahrhunderte die verschiedensten Wege eingeschlagen und immer aufs neue wieder versucht.

Man hat es zunächst unternommen, mit dem bloßen Verstand oder mit der denkenden Vernunft den Gottesbegriff festzustellen, die Wege zu Gott zu zeigen und Gottesbeweise vorzutragen. Es ist das vor allem die Aufgabe und der Weg derer gewesen, die sich berufsmäßig und wissenschaftlich mit der Religion oder überhaupt mit den letzten und höchsten Fragen des Daseins beschäftigen, d. h. der Theologen und Philosophen. Um den Gottesbegriff anschaulich zu machen, hat man entweder die Idee der Welt in jeder Richtung ins Unermeßliche gesteigert, oder man hat umgekehrt das Wesen Gottes so erklärt, daß es in jeder Hinsicht anders als die Welt und unterschieden von der Welt sei, oder man hat endlich das Wesen und Dasein Gottes so erklärt und erhärtet, daß man den letzten

und einheitlichen Grund alles Daseins mit dem Namen „Gott“ bezeichnete. Je nach dem theoretischen Begriffsmaterial oder nach dem allgemeinen, praktischen Eindruck hat man dann dieses göttliche Wesen bezeichnet als „das reine Denken“ oder „das reine Sein“ oder „die reine Tätigkeit“, als „das Allwirksame“ oder als „die ewige Ruhe“, als „das unbewegt Bewegende“, als das Weltall, die Weltordnung, die Weltkraft oder den Weltgeist: — lauter Bezeichnungen, welche die Anwendung des Persönlichkeitsbegriffes auf das höchste Wesen entweder völlig vermeiden oder wie die Begriffe „Weltengeist“ und „reines Denken“ doch nur höchst unvollkommen und neutralisiert wiedergeben.

So zweifellos nun in allen solchen Bezeichnungen und Wendungen Richtiges enthalten ist, muß man doch diese rein verstandesmäßige Art, Gott zu suchen und sein Dasein zu beweisen, für durchaus unzureichend halten. Denn erstens sind die so gefundenen Benennungen wie die dahin führenden Gedankenreihen formell gleichwertig, aber sachlich untereinander in deutlichem Widerspruch; sodann werden gerade durch solche Erörterungen die lebhaftesten Zweifel erweckt, ob alle diese Gedankenreihen und Bezeichnungen nicht lediglich unsere eigenen Gedanken und Abstraktionen sind, und das so gefundene Wesen nicht bloß ein Geschöpf unseres Gehirns und unserer Phantasie. Mindestens aber kommen wir zu ernsten Bedenken, die ja auch immer wieder in der Geschichte der Wissenschaft und der Frömmigkeit ausgesprochen sind, ob denn das höchste Wesen, wenn ein solches wirklich existiert, für unser Denken und Erkennen überhaupt erreichbar sei. Endlich aber scheinen jene theoretischen Gedankenreihen schließlich doch nur zu dem Dilemma zu führen: entweder sei neben dem Weltall noch ein Wesen zu denken, das nicht in das Weltall eingeschlossen ist, was absurd erscheint, oder das Weltall sei einfach dem höchsten Wesen gleichzusetzen, so daß damit das Dasein Gottes nicht erhärtet, sondern vielmehr verleugnet wäre. In der Tat liegt die Sache so, daß man mit dem bloßen Denken und Erkennen das Dasein Gottes weder beweisen noch widerlegen kann, und daß unsere Erkenntnis auf die größte Schwierigkeit stößt, sowohl wenn sie rein theoretisch einen Gott fordert, wie wenn sie ihn aus rein theoretischen Ueberlegungen ablehnt. Ja, die Schwierigkeiten und Zweifel scheinen sich zu verstärken, je mehr man solche Fragen der theoretischen Behandlung unterzieht, und der Erfolg ist, wie auch die Gegenwart zeigt, in den

meisten Fällen, wenn nicht die entschiedene Leugnung Gottes, so doch ein unsicherer Skeptizismus und der resignierende Agnostizismus.

Aus diesem Sachverhalt erklärt es sich, daß nach Zeiten des intellektuellen Gottsuchens immer wieder Vertreter der Wissenschaft und Religion den verstandesmäßigen Weg zur Gotteserkenntnis für ungangbar erklärt und gelehrt haben, man könne Gott, wenn man ihn nicht bloß in Hirngespinsten, sondern in seiner Wirklichkeit erfassen und in dem Leben erfahren wolle, nur mit der Empfindung, mit dem mystischen Gefühl nahen. Dies ist der Weg der Naturphilosophen und Dichter, der Pantheisten und Monisten. „Gefühl ist alles, Name ist Schall und Rauch", mit dieser Parole hat man sich gefühlsmäßig der lebendigen Urkraft alles Daseins, dem Weltengeist, dem alles durchdringenden Leben hingegeben und das Weltall selbst als das All-Eine und als Gott bezeichnet. Der Weg zu Gott führt dann in ästhetischem Genießen dahin, daß der Gottsucher sich selbst und alle Einzelheiten um sich in der weiten Welt vergißt, um Gottes Kraft und Leben in sich unmittelbar zu erleben, in Gott ganz aufzugehen oder sich selbst als Träger göttlichen Daseins zu empfinden.

Auch diese Gedanken und Wege enthalten Richtiges. Es ist Wahrheit, daß man, um Gott zu finden, ihn nicht bloß in der Welt der eigenen Gedanken, sondern in der alles umfassenden Wirklichkeit suchen und ihn als Wirklichkeit empfinden muß. Ebenso ist es Wahrheit, daß die ganze Fülle des Lebens in uns und um uns Zeugnis ablegt von seinem Dasein und uns das Bewußtsein geben kann, daß wir „in ihm leben, weben und sind". Weiter ist es richtig, daß bei dem Suchen und Finden Gottes das unmittelbare Gefühl mit beteiligt sein muß, und daß es unmöglich ist, mit theoretischen Worten, Begriffen und Lehren das Dasein Gottes auszuschöpfen, hinreichend zu umschreiben und zutreffend darzustellen. Anderseits aber wird doch auch dieser gefühlsmäßige und mystische Weg in seiner Unzulänglichkeit offenbar. In Wirklichkeit führt er nicht über die Welt hinaus; er wird weder der Geschichte gerecht noch der Einzelpersönlichkeit. Er endet entweder damit, daß man sich selbst vergöttert oder sich selbst im Weltall verliert. In der Praxis scheitert er schon an kleinen Hindernissen; kann doch schon ein heftiger Zahnschmerz diese Art, Gott zu suchen, zu finden und zu genießen, auf das schnödeste unterbinden. Dieser Weg setzt mit Notwendigkeit,

wenn er auch nur scheinbar zum Ziele führen soll, ein beschauliches, gesichertes und stimmungsvolles Einsiedlerleben voraus. Das Bedenklichste aber bei dieser Eigenart, Gott zu nahen, ist, daß man um ihretwillen von menschlicher Gemeinschaft und praktischer Liebeserweisung möglichst absehen und sich möglichst auf sich selbst zurückziehen muß, während doch wenigstens der von Jesus gewiesene Weg zu Gott deutlich gerade die praktische Uebung der Menschenliebe und das Leben in persönlicher Gemeinschaft voraussetzt und fordert.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß man weder auf dem Weg des reinen Denkens noch auf dem Wege des bloßen Empfindens zu einem inhaltlich sicheren und in der Praxis des Lebens haltbaren Gottesbegriff kommt. Bei dem rein theoretischen Wege wird immer wieder der Zweifel entstehen, ob Gott nicht bloß eine mehr oder minder zweckmäßige Gedankenkonstruktion ist; bei dem rein gefühlsmäßigen Wege aber wird sowohl der Inhalt wie die Stetigkeit des Gottesbegriffes und der praktischen Gottesgemeinschaft immer in Frage gestellt bleiben, da der höchste Gottesgenuß mit Zeiten der größten Gottesverlassenheit wechselt und schließlich die subjektive Gewißheit Gottes höchst unsicher und zweifelhaft werden kann. Handelt es sich darum, einen wirklich brauchbaren und dauerhaften Gottesbegriff zu finden, so wird man die entscheidenden Elemente der Persönlichkeit des Menschen, den Willen und die Praxis des wirklichen Lebens, in erster Linie zu berücksichtigen haben. Was nützt die schönste Gottestheorie und die süßeste Gottesempfindung, wenn sie vor den kleinen und großen Schwierigkeiten des Lebens sich als ungenügend und unbrauchbar erweist und die Willensrichtung des Menschen als mehr oder minder gleichgültig erscheinen läßt? Man wird also gut tun, den Weg zu Gott von der praktischen Lebenswirklichkeit und vom Willen aus zu suchen.

Es war ein genialer Griff Luthers, wenn er in seinem großen Katechismus nicht, wie die Theologie es oft macht, von Gott als dem großen transzendentalen Rätsel oder der bekannten Unbekannten ausging, sondern davon, daß man in der Wirklichkeit des Lebens für einen jeden dasjenige als seinen Gott bezeichnen kann, was ihm als das Wertvollste und Erstrebenswerteste, als das Festeste und deshalb Sicherste, als das Erhabenste und deshalb Ehrfurchtgebietendste gilt. Gott ist für einen jeden dasjenige, was er am meisten fürchtet und liebt, und dem er am meisten vertraut. Von hier aus ergibt sich ohne weiteres, daß die verschiedenen möglichen

und wirklichen Anschauungen von Gott durch die verschiedenen Religionsgemeinschaften und Religionstheorien weder dem Umfange nach gedeckt noch dem Inhalt nach erschöpft werden, und daß sowohl die Richtung wie die Motive, die Ziele wie der Inhalt des praktischen Willens in Wirklichkeit für das, was man unter Gott zu verstehen hat, viel entscheidender sind als alle theologischen Begriffe, Formeln und Lehren. Neben den unendlich vielen verschiedenen Dingen, die die verschiedenen Menschen ausdrücklich als ihr Höchstes, Bestes und Gewissestes behandeln, sind also auch die verschiedenen Stufen der Annäherung zu beachten an dasjenige, was allein als das Höchste, Beste und Gewisseste bezeichnet werden darf. Dies ist im Sinne Jesu allein das Gute. Wer in seiner Gesinnung, in der Wirklichkeit seines Lebens allein das Gute als das Höchste, das Wirkliche und das Ewige anerkennt, erstrebt und für sich bestimmend sein läßt, hat in christlichem Sinne den wirklichen Gott und Gottes Gemeinschaft; ganz einerlei, ob er eine Theorie über Gott hat oder nicht, ob seine Gedanken über Gott relativ richtige oder unrichtige sind. Nicht Sein oder Nichtsein ist die entscheidende Frage, sondern Gutsein oder Nichtgutsein; und nicht die Existenz des Weltalls ist Grundlage und Ziel der religiösen Anschauung, sondern das Reich des Guten. Das Christentum ist deshalb die absolute und überweltliche Religion, weil es für die Abhängigkeit der menschlichen Persönlichkeiten von dem höchsten ewigen Wesen keinen anderen Maßstab anerkennt als das Gutsein und die empfängliche und treue Hingabe an dies gute Wesen.

Diese Sätze mögen zunächst unwissenschaftlich, minderwertig und gering erscheinen; tatsächlich sind sie durch und durch praktisch fruchtbar und von größter Tragweite. Sie scheiden alle bloß naturhafte Religiosität von vornherein als minderwertig und nicht über die Welt hinausführend aus. Sie geben der Gottesvorstellung einen klaren, sicheren und für die Persönlichkeit der Menschen wertvollen Inhalt, der im Einzelnen freilich erst noch näher zu bestimmen und allmählich zu gewinnen ist. Und wenn sie vielleicht zunächst von allerlei Schwierigkeiten für das Denken und Empfinden gedrückt erscheinen, so lösen sie größere Schwierigkeiten mit einem Schlage. Und wenn man geneigt ist, darauf hinzuweisen, daß das Gute an sich etwas durchaus Willkürliches oder nur relativ Festes sei, so muß dem gegenüber bemerkt werden, daß das Gute jedem einzelnen Menschen wohl nur in der Relativität zugänglich

und deshalb in seinem Wesen für die Menschen nicht allgemein bis ins Einzelne bestimmbar ist, daß es aber für die Praxis des menschlichen Lebens im Unterschied vom tierischen Leben und von der anorganischen Existenz eine notwendige und charakteristische Wirklichkeit ist. Gerade, weil wir im Gegensatz zu allen anderen Wesen im erkennbaren Weltall uns als Persönlichkeiten fühlen, können und dürfen wir in keinem Anderen den Grund und das Ziel unseres Wesens und die bestimmende Macht für unser Geschick und unser Handeln sehen als in dem wahrhaften und vollkommenen und ewigen Guten. Wer sich so mit seiner Willensrichtung und seinem Handeln unbedingt dem Guten hingibt, der wird allmählich nicht bloß mit seinem Willen, sondern auch mit seinem Denken und Fühlen Gott finden und Gottes gewiß werden. Oder wer sucht und findet Gott wirklich: derjenige, der ihn zu definieren und begrifflich zu erfassen sucht? derjenige, der in überschwenglicher Gefühlshingabe ihn zu empfinden und zu genießen unternimmt? oder derjenige, der in ahnender Ehrfurcht wollend und handelnd unter allen Umständen das Gute festhält, weil er das Gute allein für das Mächtigste, Sicherste und Wertvollste hält? — Es ist doch in Wirklichkeit so, daß man theoretisch Begriff und Dasein Gottes ablehnen und schließlich doch im Herzen und Gewissen von Gott erfüllt sein kann, und daß man anderseits mit Gedanken und Worten Gott bekennen oder gefühlsmäßig einen vermeintlichen Gottesgenuß haben, tatsächlich aber von Gott unendlich fern sein kann. Es ist möglich, daß man mit dem Kopfe ein Heide und mit dem Herzen ein Christ, es ist aber auch möglich, daß man mit dem Kopfe ein Christ und mit dem Herzen ein Heide sein kann. Die Ablehnung des Gottesbegriffes kann aus Gehorsam gegen die Wahrheit, d. h. also gegen das Gute oder gegen Gott erfolgen, und umgekehrt kann das Bekenntnis zu Gott unter Umständen eine durchaus selbstsüchtige, weltliche und damit ungöttliche Wurzel haben. Es ist kein Geringerer als Jesus selbst, der in aller Deutlichkeit auf diesen Unterschied hingewiesen und dementsprechend geurteilt und gehandelt hat.

Man sieht, daß die Worte Gottesbegriff, Gottesdienst, Gottesfurcht, Gottesvertrauen, Gotteserleben, Gottesgemeinschaft je nach der inneren praktischen Stellung der Menschen einen ganz verschiedenen Inhalt haben können, und daß auch die, die in allen diesen Hinsichten die rechte Richtung eingeschlagen haben, auf ein allmähliches Wachstum angewiesen und gewissen Veränderungen

der Gedanken, Empfindungen und Urteile nicht entzogen sind. Je mehr man sich vom Guten bestimmen läßt und dem Guten allein lebt und dient, um so mehr lernt man den Gott kennen, der das Gute und die Liebe ist, und der deshalb von Jesus als himmlischer Vater bezeichnet worden ist.

IV.

Nachdem wir beide Begriffe, den der Persönlichkeit und den Gottesbegriff für sich untersucht und erörtert haben, können wir nunmehr der Frage näher treten, ob und wie weit die Verbindung beider, also die Vorstellung eines persönlichen Gottes, theoretisch möglich und praktisch durchführbar ist.

Was die theoretische Lösung dieses Problems anlangt, so ist nunmehr Folgendes festzustellen.

1. Der Ausdruck „Gott ist ein persönliches Wesen" ist ein immerhin zweckmäßiges, aber doch nicht voll entsprechendes Bild. Er enthält eine wesentliche Direktive für unsere Gottesvorstellung, ist aber weder scharf zu umgrenzen noch strikt zu erweisen, zumal unser Denken und unsere Sprache hier auf die ihnen eigentümlichen Grenzen stoßen.

2. Der Begriff der Persönlichkeit ist nicht ein fester umschränkter Begriff, sondern eine dehnbare und im Laufe der Zeit außerordentlich entwickelte und entwicklungsfähige Vorstellung geworden, ein Postulat, dessen Inhalt wächst und über sich hinausweist, ein Geheimnis, das wohl bestimmte Merkmale und Ziele hat, aber nicht nach allen Seiten hin enthüllt und erschöpft werden kann. Genau dasselbe gilt von dem Begriff Gott.

3. Wenn auch ein beschränkter und naturhafter Begriff der Persönlichkeit und ein beschränkter und naturhafter Gottesbegriff sich ausschließen, so ist doch der christliche Gottesbegriff und der sittliche Begriff der Persönlichkeit nicht miteinander in Widerspruch. Ihre Einheit finden beide Begriffe vielmehr sowohl in der Tatsache des höchsten, wahren Lebens, für das sie eine Ausdrucksform bieten, wie in dem Gedanken des sittlich Guten im höchsten Sinne des Wortes. Dabei verhält sich die Persönlichkeit Gottes zu den menschlichen Persönlichkeiten etwa so, wie die Sonne zu ihrem Bilde und Wirkungen in vielen einzelnen Wassertropfen.

4. Der Begriff der Persönlichkeit bleibt unter allen Umständen das relativ beste Bild für das Wesen Gottes, nicht insofern die

menschliche Persönlichkeit beschränkt und individuell ist, sondern insofern sie als unsichtbare, einheitliche Kraft des Lebens und des Guten den Leib belebt, durchdringt und bestimmt. Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes ist freilich nicht geeignet, alle Denkschwierigkeiten auszuschließen. Aber er dient zweckmäßig dazu, daß das höchste Wesen nicht als tote Materie, blindes Fatum, unberechenbare Willkür, aber auch nicht bloß als naturhafte Kraft oder als mechanische Ordnung oder als allumfassendes Ding oder als rein abstrakte Idee vorgestellt wird. Er sichert, indem er an die in der Erfahrung gegebene menschliche Persönlichkeit anknüpft, für das höchste Wesen den sittlichen Charakter, den planvollen Willen und die Gesinnung als das Wesentliche. Es ist klar, daß unter solchen Umständen die großen und guten Persönlichkeiten aller Zeiten die Faktoren sind, die in aufsteigender Weise die Persönlichkeit Gottes uns verständlich machen können, vor allem aber die Person Jesu, in der die Kraft des Guten in einzigartig vollkommener Weise in einer lebendigen Persönlichkeit sich dargestellt hat. Er ist diejenige menschliche Persönlichkeit, die das vollkommen Gute, d. h. Gott, nicht bloß gesucht, sondern auch gefunden, in sich getragen, gezeigt und gebracht hat. Gewiß kann man diese Gottesvorstellung nicht beweisen, und man kann aus der Logik wie aus der Praxis des natürlichen Lebens allerlei schwerwiegende Einwände dagegen erheben. Aber man soll sich nicht einbilden, daß man durch die Leugnung Gottes und seiner Persönlichkeit den logischen und praktischen Schwierigkeiten entgeht. Man ignoriert sie nur und schlägt sie kurzerhand nieder. Oder wäre es mehr als eine bloße apodiktische Behauptung, daß diese ganze wunderbare Welt mit all ihren zusammenhängenden Ordnungen, Gesetzen und Erscheinungen, mit all ihrer Entwicklungsfähigkeit und unendlichen Mannigfaltigkeit „von selbst“ entstanden sei? Heißt das nicht nur, daß man sich auf die Tatsache ihrer Existenz beschränkt und jede weitere Frage einfach verbietet? Nimmt man nicht zugleich, indem man diese Erklärung abgibt, sowohl dem ganzen Weltall, wie dem Dasein der einzelnen Persönlichkeit Sinn, Zweck und Wert? Und ist es ein so törichter Gedanke, daß der zureichende Grund für die wunderbaren Gestalten des Weltalls und für die eigenartigen Sinne, Kräfte und Anlagen des Menschen nicht in einer unerklärlichen blinden Ordnung, sondern in einer überlegenen geistigen Kraft zu suchen ist? — Daß man mit den Mitteln der exakten Naturwissenschaft diese Kräfte ebenso-

wenig auffinden kann, wie man mit ihnen das Wesen und die Eigenart der menschlichen Persönlichkeit findet und erklärt, ist doch nur sachgemäß und verständlich.

5. Uebrigens entspricht gerade der christliche Gottesgedanke allen den Anforderungen, die man zugleich für den Persönlichkeitsbegriff wie für den Gottesbegriff als wesentlich betrachten kann. Wenn Jesus für das Wesen Gottes als den zweckmäßigsten Ausdruck den Namen „der Vater im Himmel" gewählt hat, so ist das freilich ein Bild, dessen Unzulänglichkeit man empfinden und ruhig zugestehen kann. Aber es ist zugleich aus unserem Erfahrungskreise das bezeichnendste und verständlichste Bild. Denn anknüpfend an unsere menschliche Persönlichkeit drückt dieser Name einerseits die Erhabenheit und Ungleichheit Gottes uns gegenüber aus, anderseits aber faßt er in schlichtester Weise zusammen, daß Gott der letzte Ursprung unsers eigensten Wesens ist, und daß wir in unserm innersten Kern ihm gleichartig, in jeder Beziehung abhängig von ihm und zur Erziehung durch ihn und zur Gemeinschaft mit ihm fähig und bestimmt sind. Auch das ist in dieser Bezeichnung ausgedrückt, daß Gott das Herz seiner Kinder will und zwar für das Gute will, und daß er deshalb seine Gemeinschaft mit ihnen nicht von Aeußerlichkeiten, z. B. Werken, Zeremonien, Opfern, Stimmungen und Meinungen, abhängig macht. Endlich liegt auch das noch in dem Bilde beschlossen, was im ersten Johannisbrief mit dem Satz ausgedrückt ist „Gott ist größer als unser Herz und erkennt alle Dinge". Mit dem Satz, daß Gott Persönlichkeit sei, bilden wir uns also nicht ein, sein Wesen vollständig zu ergründen und zu beschreiben. Wir wissen vielmehr, daß dieser Satz in Wirklichkeit über die Grenzen unserer irdischen Erfahrung und Fassungskraft hinaus weist. Aber wir deuten zugleich damit an, daß, wenn das Weltall uns heutzutage unendlich viel größer erscheint als früheren Zeiten, der Gottesbegriff dadurch nicht verkleinert oder ausgeschaltet, sondern vielmehr ebenfalls unermeßlich gewachsen ist, und daß das innerste Wesen Gottes wie früher so auch heute nicht durch das Weltall oder eine seiner Ordnungen, sondern allein durch die einheitliche Kraft des bewußten geistigen Lebens dargestellt und erfaßt werden kann.

V.

Wenn gerade bei den Begriffen Gott und Persönlichkeit die Begrenztheit unserer theoretischen Weltanschauung hervortritt,

so ist es klar, daß das Problem der Persönlichkeit Gottes im letzten Grunde nicht durch rein theoretische Gedankenreihen und Beweise, durch Nachsprechen oder Fürwahrhalten, durch Disputieren oder durch den einfachen Zwang und die Unterwerfung gelöst und uns nahe gebracht werden kann, daß vielmehr dieses Problem praktisch gelöst werden will. Den letzten und höchsten Fragen gegenüber versagen schließlich alle unsere Begriffe und Formeln und werden zu einem ungenügenden Lallen und Stammeln. Auch ist die Religion und insonderheit das Evangelium nicht dazu da, theoretisch die Welträtsel zu lösen. Aber dazu freilich soll echte Religiosität und das christliche Evangelium uns helfen, daß wir in der Praxis des Lebens dem persönlichen Gott immer näher kommen und damit die Vorstellung des persönlichen Gottes, ihren Inhalt und ihr Wesen immer besser verstehen.

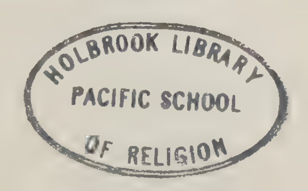
In der Entwicklung eines Christen wird in der Regel von dem Kinde die Persönlichkeit Gottes ganz naiv in anthropomorphischer Vorstellung hingenommen werden, etwa in der Form, daß man sich Gott wie einen abwesenden, unendlich gütigen Vater vorstellt. Mit der Zeit wird durch die wachsende Welterkenntnis und Menschenkenntnis, heutzutage ganz besonders auch durch die intellektualistische Erziehung und durch die exakte Wissenschaft diese naive Persönlichkeitsvorstellung zersetzt werden, und an ihre Stelle wird entweder der Gedanke des Geschickes oder des Zufalls oder, wie wir das aus der Entwicklung Bismarcks und Goethes kennen, der Gedanke des einheitlichen, lebendigen Weltalls, d. h. der Pantheismus, treten. Das praktische Problem ist nun dieses, wie man von solchen Anschauungen wieder zum christlichen Gedanken eines persönlichen Gottes zurückfinden kann. Ich meine, der richtige Weg zu diesem Ziel ist nicht der, daß man von einem theoretischen Gottesbegriff, der schließlich doch nur wie ein großes X empfunden wird, ausgeht und an diesen Begriff den Gedanken der Persönlichkeit anheftet, sondern vielmehr der, daß man das Gute als die höchste Macht alles Daseins und als die entscheidende innerste Kraft der menschlichen Persönlichkeit anerkennt und pflegt, so daß mit der Zeit diese praktische Kraft des Guten mit innerer Notwendigkeit wie eine lebendige Persönlichkeit vor uns steht und über uns waltet.

Für diesen praktischen Weg ist also die erste notwendige Forderung, daß wir uns selbst und andere zu rechten Persönlichkeiten erziehen, einerseits indem wir überall die menschliche Persönlich-

keit in ihrer Eigenart und ihrem einzigartigen Werte gegenüber dem bloß naturhaften Dasein werten und vertreten, anderseits indem wir in unserm persönlichen Leben immer mehr das Gute zur entscheidenden Kraft machen und so immer wertvollere Persönlichkeiten werden.

Die zweite praktische Forderung ist diese, daß wir, sooft wir den Ausdruck Gott gebrauchen, darunter das ewig Gute und das wahrhaft und vollkommen Gute verstehen, um von da allmählich auch den persönlich Guten verehren zu lernen. Die hochtrabenden theoretischen Namen, die früher erwähnt worden sind, z. B. „das Absolute", „die Weltordnung", „die Weltvernunft" und dergleichen, wirken in der religiösen Erziehung in der Regel irreführend. Es ist viel besser, streng darauf zu achten, daß man den Namen Gott durch die Worte „das Gute" und „die Liebe" erklärt, von wo aus der Uebergang zum christlichen und persönlichen Namen „der himmlische Vater" ohne weiteres gefunden werden kann. Wer das Gute in Wirklichkeit über alles verehrt, es für das Mächtigste, Wertvollste und Siegreichste hält, der glaubt an Gott. Darum kommt es auch in der religiösen Praxis nicht darauf an, daß man einen möglichst korrekten Gottes b e g r i f f hat, da doch alle unsere Begriffe in dieser Hinsicht unzureichend und unvollkommen bleiben, sondern darauf, daß man Gehorsam gegen das Gute und Vertrauen auf das Gute übt. So allein wird man nicht dem Buchstaben, sondern dem Geiste nach Gott finden und ihm dienen. Wie das Gleichnis Jesu von den beiden Söhnen darlegt, nützt die theoretische Anerkennung Gottes und seines Willens nichts, der praktische Gehorsam aber gegen den Willen Gottes, d. h. also gegenüber dem Guten, macht auch die theoretische Ablehnung Gottes wieder gut. Auch wird man ohne weiteres behaupten dürfen, daß, wenn Gott wirklich, wie das Evangelium es lehrt, ein persönlicher Gott und unser Vater im Himmel ist, dieser Gott unser Gebet und unseren Glauben auch da sieht und annimmt, wo wir etwa noch wie kleine Kinder von Gott nur in der dritten Person reden, wofern wir nur uns selbst im Guten üben, vor dem Guten prüfen und nach dem Guten uns sehnen.

Sehr wesentlich für das Verständnis der Persönlichkeit Gottes ist aber das Vorbild und Gebet anderer Menschen. Wenn wir wirklich in unserem Leben fromme Persönlichkeiten kennen gelernt haben, die in schlichter Demut und unmittelbarer Ehrfurcht vor Gott



wandelten und in Gott lebten, so werden solche lebensvolle Eindrücke uns die beste Brücke zur Erkenntnis der Persönlichkeit Gottes werden. Dazu kommen dann unsere Lebenserfahrungen, wenn wir sie alle unter dem Gesichtspunkt des wahrhaft Guten, d. h. Religiösen und Sittlichen deuten und werten: durch Gottes Fügungen soll in unserer Lebensanschauung das rein Natürliche immer mehr als die bloße Form oder der bloße Hintergrund, das Gute aber und das Persönliche als das Bleibende und Wesentliche, als der eigentümliche Inhalt und Sinn, als der Zweck und der Wert des Daseins erscheinen. Die Gesinnung, die so die Wirklichkeit deutet, beherrscht und verwertet, ist nichts Anderes als der Sinn und Geist Jesu Christi; und in der Person Jesu verschmelzen für uns das Gute und das Persönliche, das Göttliche und das Menschliche zu einer lebensvollen anschaulichen Einheit. Je mehr man also diese Persönlichkeit in ihrem eigentümlichen Geistesleben zum Führer erwählt, ihr nachfolgt, ihr vertraut und sich von ihr bestimmen läßt, um so verständlicher wird für uns die Vorstellung des persönlichen Gottes und himmlischen Vaters werden; und mit der Verständlichkeit dieser Vorstellung wird auch ihr Wert und ihre innere Notwendigkeit sich uns immer mehr aufdrängen. Wir werden das Gute nicht mehr wie eine Naturkraft auf uns wirken lassen oder in unsere Dienste stellen; wir werden auch nicht das Gute als ein uns fremdes Gesetz betrachten, dem wir uns entziehen oder gezwungen fügen, sondern wir werden das Gute als uns alle Zeit überlegen, als unser Ziel und unsere höchste Kraft empfinden lernen, als etwas Selbständiges und Geistiges, mit dem wir in Gemeinschaft und Geistesaustausch treten können.

Nach alledem wird der Satz, daß Gott Persönlichkeit sei, für uns weder eine bloße Vorschrift sein dürfen, die wir unbesehens anerkennen, noch ein kleiner Maßstab, um die Ansichten Anderer zu messen und zu richten, sondern ein geistiges Geheimnis, in das wir uns einleben, je mehr wir unseres eigenen Wesens und unserer höchsten Bestimmung innerlich uns bewußt werden. Jener Satz ist also nicht als ein Gesetz selbstgerechter Menschen, sondern als eine frohe Botschaft für Hilfsbedürftige und Helfende zu verwerten. Und je mehr wir das Bewußtsein unserer Gottebenbildlichkeit im Sinne unserer Bestimmung zum vollkommen Guten in uns ausbilden und in uns hegen und wirksam machen, um so mehr werden wir uns dem wertvollen und unerschöpflichen Geheimnis

nähern, das wir mit dem Worte „Persönlichkeit Gottes“ ausdrücken wollen. Unsere menschlichen Gedanken, Empfindungen, Strebungen, Kräfte und Triebe sind vergänglich und Stückwerk; unser tiefstes Wesen aber gründet sich und vollendet sich in dem ewigen Geiste des Guten, dem wir uns im Innersten verwandt fühlen, der aber größer ist als unser Herz. Die letzte und allein wirkliche Lösung des Problems ist also durchaus praktischer Art: die eigene Erziehung zur rechten Persönlichkeit und die persönliche Hingabe an das Gute in der Wirklichkeit des Lebens.

Wie verhält sich der dem Wichernschen Programm der Innern Mission zugrunde liegende Kirchengedanke zu der Schleiermacherschen Kirchenidee?

Von Pfarrer Hans Voelter in Baiereck.

I.

Wer die Geschichte der evangelischen und katholischen Kirche im 19. Jahrhundert auch nur oberflächlich miteinander vergleicht, dem muß auffallen, wie verschieden sich die Entwicklung ihres Aufbaus nach innen und außen gestaltet hat. Wie schwach stand einst Rom und seine Kirche da, so daß Carlyle vom Papismus die bekannten Worte sprechen konnte: „Es geht mit diesen Dingen wie mit dem Ebben des Meeres: man sieht die Wellen am Gestade hierhin, dorthin wogen: minutenlang kann man nicht sagen, welchen Weg sie nehmen; schaut in einer halben Stunde, wo sie sind, — schaut in einem halben Jahrhundert, wo euer Papsttum ist! Wollte Gott, es gäbe für unser Europa keine größere Gefahr als das Wiederaufleben des armen alten Papstes“ [1]). Es ist anders gekommen. Selbst Bismarck mußte zurückweichen. Und heute steht der ultramontane Katholizismus da als gefürchtete Größe, seine eigenen Glieder in straffer Organisation zusammenhaltend und mit Staaten wie Deutschland als ebenbürtige Macht verhandelnd. Das kann er, weil seine Anhänger davon erfüllt sind, daß diese gegenwärtige Kirche, trotz ihrer Mängel, die ewige Idee verkörpert, das Ziel der Wege Gottes darstellt: Wer darum der Kirche lebt, der lebt seinem Gott und seiner Seligkeit.

Wie anders der Protestantismus. Im Gegensatz zu Rom könnte man als Resultat seiner Entwicklung aufstellen: Stark als Weltanschauung, schwach als Kirche. Das gilt wenigstens von der deut-

1) Helden u. Heldenverehrung, Ausgabe Hendel, S. 163.

schen evangelischen Christenheit. Nicht als ob die Spaltung in verschiedene Landeskirchen die Hauptschuld daran trüge. Vielmehr können auch die einzelnen evangelischen Landeskirchen selbst in einer Zeit, wo der Staat, das Volk, das soziale, das wirtschaftliche Leben machtvolle Organisationen aus sich hervorgebracht haben, sich nicht als kraftvolle geschlossene Organisationen ihres geistigen Lebens darstellen. Sie haben zwar ihre Vertretung als Staatskirche. Aber die Zerklüftung in Parteiungen, die Art der theologischen Streitigkeiten und der Bekenntniskämpfe, das Erstarken der antikirchlichen Gemeinschaftsbewegung und der Sekten zeigt, daß der deutsche Protestantismus noch nicht die seiner Eigenart entsprechende Organisation gefunden hat. Dieses Gefühl wird verstärkt, wenn man damit die ungeheuren innerpolitischen Verschiebungen des letzten Jahrhunderts zusammenhält: man denke an die Entwicklung vom Untertanen zum Staatsbürger, vom Absolutismus zum konstitutionellen System mit dem allgemeinen Wahlrecht, an das Aufkommen des sog. vierten Stands, und man wird das Gefühl der Befremdung dieser heutigen Menschen, daß sie als Evangelische in einer mehr oder weniger patriarchalischen Hierarchie zu leben haben, begreiflich finden. Und nun wird das ganze Problem verschärft und in scheinbar endlose Wirren hinein verflochten durch die heutige Kulturkrisis. Man darf nur die Namen Rationalismus und Supranaturalismus nennen und wird sich erinnern, welche innere Einh it die Deutschen trotz dieser Gegensätze vor hundert Jahren im großen ganzen noch darstellten. Diese Einheitlichkeit der Weltanschauung ist heute dahin, und damit ist auch die Stellung zur religiösen Gemeinschaft eine gebrochene geworden. Es ist hier nicht der Ort, diese Kulturkrisis zu schildern, aber ihr Zusammenhang mit dem soziologischen Problem der Kirche, das uns hier beschäftigt, liegt auf der Hand.

Freilich wird das letztere bis heute meist nicht in seiner ganzen Schwere empfunden, weil die Fragen des Glaubens und Wissens und anderseits des wirtschaftlich-sozialen Lebens den ganzen Menschen in Anspruch nehmen. Auf die Dauer aber wird das nicht so bleiben. Die Verhältnisse in Staat und Kirche drängen zu einer Weiterentwicklung, und die evangelische Kirche wird gut tun, sich auch in diesem Stück auf sich und ihre Geschichte zu besinnen.

Es könnte scheinen, als ob sie jetzt ohne Klarheit und Kraft in diese Kämpfe hineingestellt werden sollte. Dem ist nicht so. Zwar hat Gott ihr keinen Bismarck geschenkt, der einst dem deutschen Volk

die ersehnte Einheit bringen konnte, weil er nicht nur die Stunde erkannte, sondern auch vermöge seiner gewaltigen geistigen Uebermacht das, was die Zeit verlangte, durchführte. Aber die Wege, die sie gehen, und das Ziel, das große evangelische Gemeinschaften erreichen sollen, sind längst vorgezeichnet. Die Wirkungen derer, die weithinaus geschaut haben, sind vorhanden und werden sich verstärken, sobald ihre Zeit gekommen ist. Es gilt nur, daß auch an diesen reichen Quellen, die kaum erst benutzt sind, geschöpft wird; sie werden noch lange Zeit überfließen.

Unter den Männern, die das Wesen der Kirche am tiefsten erfaßt und ihre Gestaltung in der Wirklichkeit am reinsten ausgebildet und am kräftigsten gefördert haben, stehen vornan Schleiermacher und Wichern, der Theolog und der Mann der Inneren Mission. Beide sehr verschieden in ihrer Art, in verschiedene Zeiten und Verhältnisse hineingestellt, und doch der Jüngere vom Aelteren beeinflußt bis ins Innerste.

Es liegt nicht auf der Hand, daß sie so eng zusammengehören. Zunächst fällt eher das Gegensätzliche auf. Schon ihr Werden scheint so gut wie nichts miteinander gemein zu haben. Schleiermacher, aus der Enge Herrnhuts hineinversetzt in die geistige Aristokratie seiner Zeit, das sittliche Genie in der Welt der Philosophen und Romantiker, der Wiederentdecker des religiösen Gefühls in der beginnenden Skepsis, dann erst durch die Wirren der napoleonischen Zeit heranreifend zum Volksmann und Kirchenmann, sein Leben einsetzend für eine freiheitliche, kraftvolle Gestaltung des kirchlichen Organismus. Wichern, der Mann der Tat, im engen Kreis des Rauhen Hauses bei seinen Buben und Mädchen beginnend, der große Volkserzieher, zunächst im romantischen Gewand des Pantoffelschnitzers, dann mit seinem wundervollen Gemüt und seiner umgestaltenden Energie hinausdrängend in die Weite, um die Macht der Liebe in den Gemeinschaften des Volks und der Kirche zu entzünden.

Aber nicht nur ihre Entwicklung, auch ihre geistige Eigenart scheint wenig Gemeinsames aufzuweisen. Schleiermacher, der Mann des inneren Lebens, in die Welt pantheistischer Mystik sich versenkend, als Philosoph ebenbürtig den Größten des deutschen Volkes, der erste Theologe und Kirchenmann seit Luther und Calvin, — Wichern, zwar eingetaucht in die Bildung seiner Zeit, mit ihren innersten Problemen ringend, sich vertiefend in den deutschen Idealismus, aber nicht schöpferisch als Gelehrter oder als Philosoph

noch als Kulturgenie, auf die Welt der Kirche und bestimmte Gebiete des Staats und des Volkslebens sich beschränkend.

Der Eine politisch und kirchenpolitisch freiheitlich, in einer Zeit der Reaktion dem Geist Steins und Arndts treu bleibend, aber noch unbeteiligt an den Nöten und Kämpfen der sozialen Entwicklung: wie viel ruhiger und gleichmäßiger waren doch die Lebensbedingungen des deutschen Volks, als der vierte Stand noch unter dem Boden schlummerte! Der Andere hineingeworfen in die Anfänge der das Volksleben aufs tiefste erschütternden Umwälzungen, in die revolutionären Anfänge einer antichristlichen Propaganda, und dort mit einzigartigem geschichtlichem Verständnis kämpfend für eine Erneuerung des Volks durch die Kräfte des Evangeliums; aber in seinem einzigartigen Wirken und seinen zukunftsreichen Wirkungen mehr und mehr in Beschlag genommen von den Vertretern der politischen Ideale einer patriarchalischen Vergangenheit.

Und doch, so sehr diese Betrachtungsweise Wahrheit enthält, bleibt sie einseitig, wenn man sich die entwicklungsgeschichtlichen Tendenzen der damaligen Zeit vergegenwärtigt. Dann wird sich herausstellen, daß Schleiermacher und Wichern Glieder sind in der Kette geschichtlicher Veränderungen, die durch die Aufklärung, den deutschen Idealismus, die Freiheitskriege, die Erweckungszeit, die Reaktion und 1848 bezeichnet sind.

Schleiermacher ist herausgewachsen aus dem, was Kant und Goethe geschaffen haben. Die Philosophie und Dichtung hatten dem Volk ein neues Lebensideal dargestellt; nun war es nötig, daß diese innere Welt ins sittliche Leben eingeführt werde, damit sie umgestaltend wirken könne. Das war, wie Dilthey [1]) ausführt, die Aufgabe Schleiermachers. Auch er war ausgegangen von der Welt der Empfindungen, der Wissenschaft, der Romantik, aber dann begriff er mehr und mehr seinen reformatorischen sittlichen Beruf. „So steht Schleiermacher in der Mitte aller Bestrebungen seiner Generation. Er umfaßt das Größte, was seine Zeit bewegte, was die Generation vor ihm vorbereitet hatte. Der ganze Lebensgehalt der voraufgegangenen Epoche erhielt in ihm die Wendung auf das handelnde Leben, auf die Herrschaft der Ideen in der Welt." Das hat er gezeigt durch sein Wirken im Staat, im öffentlichen Leben, an der Universität und vor allem in der Kirche. Denn das ist

1) Leben Schleiermachers, Einleitung.

wahrhaft groß an ihm, daß er, der Herrnhuter, der die ewige Macht der Religion seinen Zeitgenossen wieder entdeckt hatte, indem er sie im Gefühl anschauen lehrte, nun diesem seinem innersten Drang treu blieb. Er verzichtete auf andere glänzendere Laufbahnen, um als Prediger und Professor seiner Kirche zu dienen und den gesamten Ertrag der geistigen Bewegung für Kirche und Theologie zu verarbeiten und nutzbar zu machen. Damit hat er, „der größte religiöse Genius des Protestantismus seit Luther", die Idee des Kirchenfürsten in sich verkörpert, der sich, nach seinen Worten, dadurch charakterisiert, daß religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist im höchsten Grad und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie und Ausübung vereint sind. Indem er, abgestoßen vom Rationalismus und Supranaturalismus, die Person Christi wieder in den Mittelpunkt des Glaubens stellte und von da aus die Idee der kirchlichen Gemeinschaft gegenüber allen Spaltungen und aller Willkür neu belebte, hat er seine einzige Art bewährt: nämlich das innerste Wesen der Sache in sich zu bewegen und dann alle seine Beziehungen und Konsequenzen zu überschauen; er war nicht nur schöpferisch-genial, sondern auch universal-praktisch, hierin mit Goethe vergleichbar und an warmem praktischen Interesse ihm überlegen. Dieser gewaltige Geist stellte sich in den Dienst der als allgemeines Bedürfnis empfundenen kirchlichen Reform. In seinen Kämpfen um die Union, die Kirchenverfassung, das Verhältnis von Kirche und Staat, ließ er sein Ziel nicht aus dem Auge, die Eigenart frommer Gemeinschaft und die Freiheit religiöser Individualität zu wahren und beide, innerhalb der gegebenen Verhältnisse, zu kräftiger Auswirkung zu bewegen. Daß er bei seinem Tod sein Ziel erreicht hätte, davon ist leider keine Rede. Vielmehr ist sein Lebenswerk bis heute eine ernste Mahnung an die evangelische Christenheit, ihren inneren Aufbau zu vollenden und ihre einzelnen Glieder hineinzustellen in den Gesamtorganismus des kirchlichen Lebens und Handelns.

Denn so tief auch die protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts durch Schleiermacher beeinflußt ist, das kirchliche Leben ließ die Wirkungen seines Geistes auch in der Zeit des Umschwungs der religiösen Stimmung in den 30er und 40er Jahren weithin vermissen. Das betrübende Resultat dieser ganzen Entwicklung seit Schleiermacher mag mit Wicherns Worten aus dem Jahre 1869 folgendermaßen gekennzeichnet sein: „Hat auch Schleiermacher, wie vor andern er dazu berufen war, die hohe, einzige Bedeutung

der Religion wieder auf den Leuchter gestellt und durch die Entdeckung und Verwertung wissenschaftlicher Wahrheiten, die als Stein der Weisen bezeichnet sind, auch dem Christentum in weiten Kreisen wieder neue Achtung zugeführt, ... das Gesamtresultat ist doch bei uns eine christliche Entfremdung" (1166) [1]).

Und doch war Schleiermachers Arbeit nicht verloren. Auf ganz anderem Boden und in eigenartiger Weise hat Wichern sie wieder aufgenommen. Wenige Monate, ehe Schleiermacher die Augen schloß, war Wichern ins Rauhe Haus eingezogen: der „protestantische Franziskus" setzte im Einzelnen in die Praxis um, was der Philosoph des Glaubens als religiös-sittliches Postulat aufgestellt hatte. Nicht als ob der Meister seinen Jünger erkannt oder der Jünger sich in allem als Nachfolger des Meisters gewußt hätte: aber geistige Kräfte wirken auch da, wo die persönlichen Beziehungen nur schwach entwickelt sind.

Schleiermacher und Wichern sind sich persönlich nicht näher gekommen. Oldenberg [2]) erzählt, wie zurückhaltend Wichern von Schleiermacher im Jahre 1830 behandelt wurde: „Eine Viertelstunde währte es, bis er vorgelassen wurde; dann stand er vor dem außerordentlichen Manne, der mit durchdringendem Adlerblick ihn fixierte und das Empfehlungsschreiben Lückes, das Wichern ihm überreichte, eilig durchflog. Er schwieg einen Moment, tat eine kurze Frage, und ein vornehm rückhaltiges Wort war alles, was er dem Suchenden zu geben geneigt war. Ein Wehe erfüllte Wichern, als er das Studierzimmer des großen Theologen verließ." Doch besuchte Wichern regelmäßig Schleiermachers Vorlesungen, und „unter Schleiermachers Katheder hatte er bald den Eindruck vergessen, welchen er beim ersten Begegnen von dem außerordentlichen Manne empfangen. Er empfand es, wie voll und ganz derselbe von der christlichen Wahrheit, die er als Lehrsystem mit dialektischem Tiefsinn aufbaute, als von einer Lebenskraft durchdrungen war. Auch wo Wichern im Gehorsam gegen die Schrift nicht zuzustimmen vermochte, oder Fundamentalfragen des christlichen Bewußtseins ihm ungelöst blieben, wurde er doch aufs lebendigste angeregt, ja im Innersten seines Geisteslebens entzündet. Jede

---

1) Wichern wird zitiert nach den Gesammelten Werken Band I—III; die bloße Seitenzahl bedeutet Band III.

2) Oldenberg I. 211—215.

Vorlesung von Schleiermacher — so sagte er noch im hohen Alter, an seine Werdezeit zurückdenkend — wurde uns Studiengenossen zu einem Ereignis, und bis tief in die Nächte hinein saßen wir oft disputierend beisammen, um mit der Fülle von Gedanken, die wir empfangen hatten, uns auseinanderzusetzen."

Dies wird bestätigt durch eine Bemerkung im Tagebuch vom April 1831: „Es waren wohl zunächst die Vorlesungen Schleiermachers über die Dogmatik im Sommer 1830, wodurch die Frage über das Böse in mir von neuem angeregt wurde. Gleich im Anfang, als ich jenes hochverehrten Mannes Lehre über die Sünde von ihm selber vortragen hörte, erschien diese Lehre bedenklich, doch fehlte es mir an klarer Einsicht in diese Auffassung. Ich mußte gleich damals gegen meine Freunde bekennen, wie nach dieser Lehre das Böse seine schwarze Farbe mit der grauen vertausche" (I, 125).

Es mag hier noch eine Bemerkung Oldenbergs Platz finden, die bezeichnend genug ist: „So fern er äußerlich Schleiermacher blieb, so nahe und dankbar wußte er sich ihm, und über manchem Nein, das unter dem Katheder des Lehrers sich aus der Seele des Schülers erhob, blieb doch das Ja in seinem Rechte, das auch unter der Kanzel der Dreifaltigkeitskirche in ernsten Sonntagsstunden seine Bestätigung und Stärkung fand." Gerade die Predigten scheinen ihn von Anfang an sehr stark erfaßt zu haben; im Brief an die Mutter vom Jahre 1830 ist zu lesen: „Ihr müßtet die Predigt gehört haben und mehreres von dem großen Manne hören, und Ihr würdet, wenn Ihr alles an ihm zusammennehmt, ihn mehr lieben als bewundern, denn nur mit Ehrfurcht kann man sich vor solchen Männern fühlen, die Gott und der Herr der Kirche sich zu auserlesenen Rüstzeugen ersehen hat. Doch genug davon, und ich wollte fast, ich hätte nichts gesagt" (I, 117). Daß Wichern seinem Meister immer Treue gehalten hat, auch wenn Andere ihn verdammten, zeigt unter anderm eine Erinnerung aus dem Jahre 1844. Damals kam Wichern zu Minister Eichhorn ins Reimersche Palais, in welchem früher Schleiermacher gewohnt hatte. So steht vor seinem Auge wieder sein „unvergeßlicher Lehrer", an dem man „das Denken sehen konnte; der ganze Mann war ein lebendiger Gedanke. Das gab dem Zuhörer den mächtigen Impuls, wenn er sich auch dem Inhalt der Schleiermacherschen Entwicklungen, wie das in unserem Kreise der Fall war und zwar aus höheren Rücksichten, oft entgegensetzen mußte."

Nach all dem ist kein Zweifel, daß Wichern stark von Schleier-

macher beeinflußt wurde. Worin sich dies äußerte, darüber wird später zu reden sein. Zunächst ist die Stellung Wicherns in der geschichtlichen Entwicklung kurz zu erläutern.

Schleiermacher hatte die Linien für den kommenden neuen Aufbau der Kirche gezeichnet. Die Aufgabe der Ausführung hatte er der Zukunft überlassen. Da kamen die Jahre um 1848 und in ihrer Folge die politischen, sozial-wirtschaftlichen und kulturellen Veränderungen, in denen wir bis heute begriffen sind. Der erste und fast einzige Mann der Kirche, der die Stunde Gottes erkannte, die Zeit und ihre Not verstand, war Wichern. Während Andere jammerten und verurteilten, hat er vorausgesehen, was die Bewegungen des Volkslebens bedeuten und wohin sie treiben. So konnte er es auch wagen, die schlafenden Kräfte aufzuwecken und zur Hilfe herbeizurufen. Im Kleinen begann er und ins Weite zog er hinaus, um den Organismus des gemeinschaftlichen Lebens, den Schleiermacher gezeichnet hatte, hineinzubilden ins Kirchen- und Volksleben. Wie arm stünde die evangelische Volkskirche des 19. Jahrhunderts da ohne diesen Mann! Nicht als ob wir ihn Schleiermacher und den großen deutschen Idealisten an geistiger Produktivität und Universalität an die Seite stellen dürften; seine Aufgabe war eine praktische im Gebiet des religiös-kirchlichen Lebens. Mit tiefem Schmerz schaute er auf das Elend der Kirche, die weder durch Schleiermacher noch durch Harms aufgerüttelt worden war, und versuchte es, von neuem ihr inneres Leben zu wecken und sie zur „Innern Mission“ an allen Gliedern des deutschen Volkes zu bewegen. Vom Anstaltsbetrieb ausgehend wird er weitergeführt zur Arbeit am gesamten Volk, getreu seinem Ziel der Erneuerung des Volkslebens durch die Kräfte des Evangeliums. Darum stand im Zentrum seines Denkens und Erlebens die Kirche, die sich selbst untreu geworden war und nun wieder in Berührung mit dem Volk und seinen Nöten treten sollte. Wie kann diese Kirche ausgestaltet werden zu einer wahren, lebendigen Volkskirche? Mit diesem Grundproblem nimmt Wichern Schleiermachers Idee wieder auf, um auch seinerseits eine Antwort zu geben auf die soziologische Frage des religiösen Lebens.

Die geschichtliche Betrachtung hat gezeigt, daß Schleiermacher und Wichern, so fern sie zunächst einander zu stehen scheinen, doch durch ihre Bedeutung für die Kirchenfrage des 19. Jahrhunderts sich aufs engste berühren. Wenn nun im folgenden versucht werden

soll, den dem Wichernschen Programm der Inneren Mission zugrunde liegenden Kirchengedanken darzustellen und sein Verhältnis zu der Schleiermacherschen Kirchenidee zu erörtern, so kann dies nicht geschehen, ohne zugleich darauf hinzuweisen, welche Einflüsse überhaupt auf die Bildung des Wichernschen Kirchengedankens wirksam gewesen sind. In diesem Zusammenhang wird Schleiermacher und seine Bedeutung für Wichern um so verständlicher werden.

Wicherns Lebenswerk ist mit ein Ausdruck seiner Lebensführung. Er hat die Not am eigenen Leibe von Jugend auf zu spüren bekommen und hatte deshalb ein offenes Auge für die Not der Andern. Diese Not aber und die Vorbilder der Hilfeleistung, die er an Einzelnen wie Kottwitz und an Gemeinschaften wie der Hamburger Sonntagsschule sah, weckten die in ihm ruhende ethische Kraft: so wurde er „Menschenfischer" und Volkserzieher. Aufgewachsen in einer Umgebung von echter christlicher Frömmigkeit, wurde er dann wie von selbst hineingeführt in die Kreise des erwachenden Glaubenslebens der Erweckungszeit. Dort gewann er, innerhalb einer in Parteikämpfen zerfallenen Pastorenkirche, die Liebe zu den kleinen „gläubigen Kreisen", die begannen, ihren Glauben praktisch zu betätigen. Daß aber sein edler Pietismus nicht aufging im Konventikelchristentum, davor bewahrte ihn seine geschichtliche Bildung, sein Verkehr, seine Freundschaften und der freie Geist seiner Vaterstadt Hamburg. Es drängte ihn, sich mit der geistigen Kultur seiner Zeit auseinanderzusetzen. Bewahrt von Einseitigkeit konnte sich seine Frömmigkeit mit dem Geist der Humanität verbinden und in schönster Volkstümlichkeit zutage treten. „Wicherns Bedeutung beruht darauf, daß er beides in sich vereinigt, die pietistische Wärme und den gesundnationalen Zug, daß im Rauhen Haus die suchende Liebe wie in Düsseltal waltet und zugleich der fröhliche Geist des Lutherhofs mit Sang und Klang und rüstiger Arbeit" [1]).

In dieser ganzen Entwicklung Wicherns, zumal in seiner Arbeit im Rauhen Haus, ist sein Kirchenideal abgebildet: in der Gemeinschaft mit den Brüdern hat er selbst „die freie Liebesarbeit des heilerfüllten Volkes zur Verwirklichung der christlichen und sozialen Wiedergeburt des heillosen Volkes" durchgeführt. Diese Kirche im

1) Uhlhorn, Bd. III, 340.

Kleinen hat, durchgeistigt von Wicherns pädagogischem Charisma, ihre erziehende Macht durch Seelsorge, durch vertrauensvolle Darbietung des Evangeliums, durch Schaffung von Gewohnheit und Sitte erwiesen. Aber gerade dies Werk im kleinen Kreise und dann sein volkskirchliches Wirken ins Große bleibt aus den geschilderten Einflüssen allein nicht zu begreifen. Es kommt ein Anderes hinzu: Wichern war Theolog; was er durch sein Studium der evangelischen Kirche und ihrer Liebestätigkeit geschenkt hat, kann nicht groß genug angeschlagen werden. So hat er das lösende, befreiende Wort für die Innere Mission gefunden. Daß Lücke ihn seiner Freundschaft würdigte und Neander ihn wie einen Sohn aufnahm, machte ihn zum Vermittlungstheologen, zum Mann der Union. Aber das Tiefste verdankt er Schleiermacher: zeitlebens hat er sich vom Drill, von der äußerlichen Einübung des Christlichen freigehalten, weil ihm Religion nicht Lehre, sondern Leben war. Dem Buchstabenglauben fremd, hat er die Frömmigkeit als innerste Kraft des Geistes erkannt, die bestimmt ist, den Blick für die Totalität der geistigen Interessen zu erschließen und eine Welt zu überwinden. „Noch im hohen Alter erinnerte er sich dessen in Dankbarkeit, wie wichtig ihm die Konsequenzen wurden, welche aus Schleiermachers ethischer Auffassung der Individualität, ihrer Berechtigung und erziehlich zu leitenden Entwicklung, welche Konsequenzen aus seiner tiefen Auffassung der Familie sich ihm für die Anstaltserziehung ergaben . . . . . Darum kein Kasernentum, in dessen Schematismus die Persönlichkeit und die Freiheit verkümmert, sondern familienartige Gruppen, deren Glieder als Geschwister Leben und Arbeit traulich und fröhlich teilen, eine jede von einem erziehenden Führer, der das Leben der Kinder teilt, geleitet, und alle Gruppen zu einer großen, vielgestaltigen Familie, deren Haupt und Träger der Hausvater ist, organisch miteinander verbunden“ [1]).

Ja noch mehr. Sein hohes Ziel, die Schaffung einer wahren Volkskirche auf Grund des allgemeinen Priestertums, hätte Wichern nicht erstreben können, wenn nicht Schleiermacher dem Jahrhundert eine ganz neue Idee vom Wesen der christlichen Kirche geschenkt hätte. Gerade zu dem, was er Neues brachte gegenüber dem bisherigen Leben in Kirche und Liebestätigkeit, ist er aufs tiefste angeregt worden durch Schleiermacher. Daß Wichern der „Vater der

1) Oldenberg I, 309.

Innern Mission“ werden konnte, das verdankt er dem Prediger der Dreifaltigkeitskirche.

Versuchen wir nun zunächst Schleiermacher nach dieser Seite zu charakterisieren.

II.

Schleiermachers Kirchenidee ist gegenüber der Vergangenheit etwas vollkommen Neues. Der alte Protestantismus hatte in der Kirche eine supranaturale Gnaden- und Heilsanstalt gesehen, die von Christus gestiftet ist und die göttlichen Wunderkräfte Christi an Predigt, Sakrament und Amt knüpft. Dabei ist er wie schon Luther von der mittelalterlichen Anschauung geleitet, daß die Christenheit ein Körper ist mit zwei Lebenskreisen, dem geistlichen und dem weltlichen. Innerhalb dieser Christenheit muß das Wort die Herrschaft erringen. Die Verfassungsfrage selbst ist nicht Glaubenssache; der leitende Gedanke ist überall der, daß dem Evangelium freie Bahn gebrochen werde.

Die Aufklärung stand auf dem Boden des Naturrechts: die Kirche gilt als Religionsgemeinschaft, als ein Verein wie andere Vereine auch. Sie geht hervor aus dem freien Willen der Gesellschafter; ein Zusammenhang der einzelnen Gemeinden einer Religionspartei ist nicht notwendig. Der Rationalismus, wie er z. B. im „Allgemeinen Preußischen Landrecht“ Friedrichs des Großen maßgebend verwertet ist, hatte keinen Kirchenbegriff.

So kommt es, daß, wie Rieker in seinem Werk über die rechtliche Stellung der evangelischen Kirchen Deutschlands nachgewiesen hat, „der deutsche, insbesondere der lutherische Protestantismus von seinen Ursprüngen an bis ins 19. Jahrhundert hinein kirchenlos gewesen ist, und zwar nicht aus Not oder aus Schwäche, sondern aus Grundsatz“. Das 19. Jahrhundert hat die Landeskirchen gebracht mit dem landesherrlichen Summepiskopat; eine Lösung, die heute fast von keiner Seite mehr als definitiv betrachtet wird. Soll der innere und äußere Ausbau der evangelischen Kirche weitergebildet werden, so wird sie nicht anders können, als sich zu orientieren an Schleiermacher.

Schleiermachers Ideen sind nicht von Anfang an fertig gewesen: sie haben sich entwickelt. Aber dem neuen Grundgedanken blieb er immer treu, daß es sich bei der Kirche um einen lebendigen, von irgendeinem Mittelpunkt her durchgeistigten Organismus handelt.

Der erste glänzende Ausdruck seines kirchlichen Zukunftsideals sind seine „Reden über die Religion“. Er beginnt mit der Aufhebung alles Kirchenwesens und predigt die Auflösung der Kirche als eines körperschaftlichen Verbandes. Religion ist zwar durchaus „gesellig“, aber es ist eine intime Geselligkeit, zu gegenseitiger Mitteilung und Anregung. Wie überhaupt die freie Gemeinschaft der Geisterwelt da ist für das Gemüt, und nur einer solchen Anschauung sich das Innere anderer Menschen eröffnet, so auch die religiöse Gemeinschaft, „das vollendetste Resultat der menschlichen Geselligkeit“. Der Fromme spricht ja das Universum selbst aus und in heiligem Schweigen folgt die Gemeinde seiner begeisterten Rede. „Wenn er zurückkehrt von seinen Wanderungen durchs Universum in sich selbst, so ist sein Herz und das eines Jeden nur der gemeinschaftliche Schauplatz desselben Gefühls.“ Diese religiöse Geselligkeit ist eine vollkommen fließende; sie kennt keine besonderen Rechte, Formen, Konfessionen; sie ist „eine fließende Masse, in der es keine Umrisse gibt, wo jeder Teil sich bald hier, bald dort befindet und alles sich friedlich untereinander mengt“. Da ist kein Unterschied zwischen Personen, sondern nur ein Unterschied des Zustands und der Verrichtungen. „Jeder ist Priester, indem er die Anderen zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zugeeignet hat und wo er sich als Virtuosen darstellen kann, Jeder ist Laie, indem er der Kunst und Weisung eines Anderen dahin folgt, wo er selbst Fremder ist in der Religion.“ Ebensowenig soll es kirchliche Gebäude, kirchliche Symbole, kirchliche Gemeinden, kirchliche Bevormundung geben. Alles soll dienen einzig dem Ausdruck und der Mitteilung innersten Erlebens. Frei vom Staat, frei von jedem rechtlichen Zwang können diese Verbindungen sich bilden, wieder verschwinden, je nach dem Bedürfnis der Gläubigen. „Hinweg mit allem, was einer geschlossenen Verbindung der Laien und Priester unter sich oder miteinander auch nur ähnlich sieht! Ein Privatgeschäft ist nach den Grundsätzen der wahren Kirche die Mission eines Priesters in der Welt; ein Privatzimmer sei auch der Tempel, wo seine Rede sich erhebt, um die Religion auszusprechen; eine Versammlung sei vor ihm und keine Gemeinde; ein Redner sei er für alle, die hören wollen, aber nicht ein Hirt für eine bestimmte Herde.“

Und die empirische Kirche? Sie gilt ihm, weit entfernt, eine Gesellschaft religiöser Menschen zu sein, vielmehr nur als „eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen“. Ihr Haupt-

verderben ist die Verbindung mit dem Staat, der sie ihrer Freiheit beraubt hat. Sie soll aber nicht vernichtet werden, sondern ein immer vollkommeneres Hilfsmittel für die engere Gemeinschaft der Gläubigen darstellen; sie soll das Volk erziehen und selbst um eine freiere innere und äußere Gestaltung ringen, besonders gegenüber dem Staat. Ohne ihre christliche Eigenart zu verlieren, wird sie auch mit andern religiösen Gemeinschaften Verbindungen eingehen.

Aus diesem Programm, das stark ist in der Kritik, aber problematisch in der Begründung gegenüber der Wirklichkeit, spricht der Romantiker und der Herrnhuter. Die Brüdergemeine schenkte ihm dieses soziologische Ideal des religiösen Lebens. Aus der innigen Seelengemeinschaft, die er dort anschaute, hatte er einen Eindruck bekommen von der Macht der religiösen Individualität einerseits und dem in Empfänglichkeit und gegenseitigem Mitteilungsbedürfnis sich äußernden Gemeinsinn anderseits. Daß dabei die Volkskirche zu kurz kam, ist begreiflich. Er „verklärte die Herrnhutische Gemeinde ins Allgemein-Menschliche und rein Innerlich-Christliche und richtete den Gedanken der Volkskirche nur so zu, daß er diesem Ideal als Sockel dienen konnte" [1]). Später wurde aus dem Romantiker der Volksmann, Patriot, Professor und „Kirchenfürst": als tätiges Glied des Volksganzen lernte er die historisch bedingte Eigenart und Kraft eines großen Organismus wie der Volkskirche anders einschätzen. Das klassische Zeugnis dafür ist die Glaubenslehre.

Es könnte nach den „Reden" scheinen, als wäre der Glaube für Schleiermacher nichts als ein Gefühl gewesen, wobei es in der Schwebe gelassen werde, ob auch etwas Objektives über Gott und Welt darin enthalten sei. Gewiß bleibt ihm auch in der Glaubenslehre der Glaube etwas Subjektives, aber er erhält seine positive Bestimmtheit durch die Geschichte, durch Christus und seinen Geist. Diese Art der Beziehung auf Christus ist auch das Charakteristische an seiner Kirchenidee. „Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Na-

1) Troeltsch in „Schleiermacher der Philosoph des Glaubens" S. 23, Verlag der „Hilfe".

zareth vollbrachte Erlösung“ (§ 11). Es gibt demnach keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Anteil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum als den Erlöser (§ 14): die Zeitgenossen, welche den ersten unmittelbaren Eindruck von ihm empfingen, gaben das Zeugnis von ihrer eigenen Erfahrung Anderen weiter; so wurde, unterstützt durch die geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wesens, auch in den Späteren derselbe Eindruck des Geistes Christi und der christlichen Gemeinschaft wirksam. Einen anderen Weg der Befreiung aus Sündenmacht und Schuld gibt es nicht. Vielmehr „sind wir uns aller im christlichen Leben vorkommenden Annäherungen an den Zustand der Seligkeit bewußt als begründet in einem neuen göttlich gewirkten Gesamtleben, welches dem Gesamtleben der Sünde und der darin entwickelten Unseligkeit entgegenwirkt“ (§ 87). Damit ist einerseits ausgeschlossen der Separatismus — als ob es einen Anteil an der Erlösung und eine Beseligung des Menschen durch Christus geben könne außerhalb des von ihm gestifteten Gesamtlebens —, anderseits der Naturalismus, die Christuslosigkeit, d. h. die Annahme, als ob ohne ein neu hinzutretendes Gesamtleben, und innerhalb des Gesamtlebens der Sünde selbst, die besseren Einzelnen zu einer Annäherung an die Seligkeit gelangen könnten. „In diesem auf die Wirksamkeit Jesu zurückgehenden Gesamtleben wird die Erlösung durch ihn bewirkt vermöge der Mitteilung seiner unsündlichen Vollkommenheit“ (§ 88). Diese Mitteilung des absolut kräftigen Gottesbewußtseins ist erfahrbar. Vermöge seiner Urbildlichkeit, d. h. seiner schöpferischen Produktivität nimmt der Erlöser die Gläubigen auf in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins (§ 100) und in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit (§ 101). Von ihm geht alles aus, was die Gemeinschaft der Gläubigen zu ihrem Wohlsein erfordert.

Damit ist der soziologische Mittelpunkt der christlichen Kirche gekennzeichnet. Christus gibt ihr die Einheit, den Halt. Durch die geschichtliche Selbstmitteilung Christi wird der Glaube bewirkt. Die Gemeinde ist also ein Werk der Gnade.

Aber nicht ein Einzelner als solcher ist der Gegenstand dieser „königlichen Gewalt“ Christi, sondern ein Gemeinwesen. „Alles, was durch die Erlösung in der Welt gesetzt wird, ist zusammengefaßt in der Gemeinschaft der Gläubigen“ (§ 113), einem Organismus, der durch Mitteilung des heiligen Geistes zu einer „wahren Lebenseinheit“ wird. Denn „die Mitteilung der unsündlichen Vollkommen-

heit und Seligkeit, welche als das schlechthinnige stetige Wollen des Reiches Gottes der innerste Impuls des Einzelnen ist, muß auch der Gemeingeist des Ganzen sein." Dieses Wollen des Reiches Gottes ist die Lebenseinheit des Ganzen und im Einzelnen sein Gemeingeist. So bildet sich die christliche Kirche durch das Zusammentreten der einzelnen Wiedergeborenen zu einem geordneten Aufeinanderwirken und Miteinanderwirken (§ 115). Anders ausgedrückt: „Alle im Stande der Heiligung Lebenden sind sich eines inneren Antriebs im gemeinsamen Mit- und gegenseitigen Aufeinanderwirken immer mehr Eines zu werden als des Gemeingeistes des von Christo gestifteten neuen Gesamtlebens bewußt" (§ 121). Dabei setzt sich ihre frühere Empfänglichkeit in Selbsttätigkeit um.

Die Kirche ist also eine organische Gemeinschaft, nicht eine übernatürliche Anstalt. Als solche ist sie eine sich entwickelnde, geschichtliche Macht. Darum ist „die absolute Vollständigkeit der Kirche nur in der Totalität des menschlichen Geschlechts zu schauen" (§ 125) und in ihrer zeitlichen Entwicklung ist alles gemeinsame Tat und gemeinsames Werk, mithin auch gemeinsames Verdienst und gemeinsame Schuld. Sie hat in sich Unveränderliches und Wandelbares. Sie ist das Organ des christlichen Gemeingeistes und als solche voll Kraft und Tätigkeit; in dieser Tätigkeit zeigt sie sich als überall sich selbst gleich, insofern einmal das Zeugnis von Christus in ihr immer dasselbe ist, und dies findet sich in der Heiligen Schrift und im Dienst am göttlichen Wort; insofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christus auf denselben Anordnungen Christi beruht, und diese sind Taufe und Abendmahl; insofern endlich der gegenseitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und der Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist, und dieses zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu (§ 127). Damit sind der Kirche unendliche aus ihrem Wesen sich ergebende Aufgaben zugewiesen. „Indem die Kirche auf der einen Seite als der Organismus Christi sich zu Christo verhält wie das Aeußere zum Inneren, so muß sie in ihren wesentlichen Tätigkeiten auch das Abbild der Tätigkeiten Christi sein; und indem das, was durch sie bewirkt ist, nichts Anderes ist als die fortschreitende Verwirklichung der Erlösung in der Welt, so müssen ihre Tätigkeiten zugleich die Fortsetzung der Tätigkeit Christi sein." Was durch Christus in der Gemeinschaft und dadurch im Einzelnen

an neuem Leben entzündet ist, das setzt sich um in eigenes Wirken: Christus lebt weiter in den christlichen Persönlichkeiten. „Ein von einem Zentralpunkt fortwirkender und fortzeugender Gemeingeist bringt die Individuen zusammen, verbindet und verknüpft sie, schenkt ihnen den Besitz aller Ueberlieferung und Gnade, unabhängig von ihrem eigenen Machen und Wollen. Aber derselbe Gemeingeist regt sie auf zu lebendigster und bewußtester Anteilnahme, zu tätigstem Zusammenwirken und reifster Entwicklung des Einzelnen, so daß in dieser Arbeit der ererbte Gesamtgeist sich wandelt in eigen errungenen Besitz und in lebendige Einzeltat" [1]).

Diese lebendige Tätigkeit geht vor sich in der Welt. „Kirche" und „Welt" sind ja nicht mehr gedacht als absolute Gegensätze: auch in denen, welche zusammengenommen die Kirche ausmachen, ist immer noch etwas der Welt Angehöriges; also sind Kirche und Welt nicht räumlich und äußerlich getrennt, sondern auf jedem Punkt des erscheinenden menschlichen Lebens, wo auch schon Kirche ist — weil Glaubensgemeinschaft da ist —, ebenda ist auch noch Welt, weil noch Sünde und Gemeinschaft mit der allgemeinen Sündhaftigkeit da ist. Jeder sichtbare Teil der Kirche ist ein Gemisch von Kirche und Welt (§ 148). Darum geht die Wirksamkeit des Geistes darauf aus, alles Menschliche in dem Einzelnen dem Göttlichen anzueignen, und dann mit dem Angeeigneten in der Gemeinsamkeit des geistigen Lebens wirksam zu sein (§ 149), d. h. der lebendigen christlichen Gemeinde wird eine unendliche Aufgabe in der Welt gestellt, damit unter der Menschheit der Geist Gottes mehr und mehr zur Herrschaft komme. Diese Aufgabe kann sie nur lösen, weil in ihr selbst alles voll gegenseitiger Wirkung des Geistes ist.

Der Geist Gottes kann nie untätig sein (§ 133). Seine Gaben teilt er Jedem zu, damit jede das Maximum ihrer Wirksamkeit erreicht. Dabei werden sich naturgemäß die einen Mitglieder der kirchlichen Gemeinschaft mehr selbsttätig, die andern mehr empfänglich verhalten. Die Selbstdarstellung der Selbsttätigen, welche das ganze christliche Leben umfaßt, bewirkt auch in den Anderen eine Kraftentfaltung. Dieser Dienst ist teilweise ein unbestimmter und zufälliger, teils ein förmlicher und geordneter. Damit alles wohlgeordnet zugehe, muß die Arbeit verteilt werden. Demnach gibt es in der Kirche „einen öffentlichen Dienst am Wort als eine unter

1) Troeltsch, a. a. O. S. 32.

bestimmten Formen übertragene Geschäftsführung, und von diesem geht auch alle Gliederung aus" (§ 134). Die beiden Hauptzweige des öffentlichen Dienstes sind das Amt der Lehre und das Amt der Handreichung. Auch das letztere, der Diakonat, kann nur ein kirchliches Amt sein, „sofern es eine Darbietung des Wortes ist, nämlich eine Aeußerung und Kundgebung der christlichen Bruderliebe durch die Tat".

Die Quelle der Uebertragung jener Aemter kann nur die Gesamtheit sein: „der Gestaltung des Klerus als einer in sich abgeschlossenen und sich selbst ergänzenden Körperschaft fehlt es an aller schriftmäßigen Begründung." Indem eine Uebertragung aber nicht möglich ist ohne bestimmte Sonderung der Gegenstände und genaue Bestimmung des Umfangs, so wird auf indirekte Weise auch der unbestimmte Dienst mit in die Organisation aufgenommen, und der Gegensatz zwischen beiden beginnt sich abzustumpfen: es ist das Programm der Laisierung der Kirche, der Weg zur Volkskirche. Selbst der Dienst des Worts ist kein ausschließlicher: es gibt auch sonst „Selbstmitteilung zwischen Einzelnen". Die Verzweigung der Aemter wird sich dann am besten bewähren, wenn einerseits die Verteilung als Tat der Gesamtheit mittelbar oder unmittelbar zustande kommt und erscheint, anderseits der geistigste Dienst, der Dienst am Wort, sich geltend erhält als der Mittelpunkt, von dem alles ausgeht und auf welchen sich alles bezieht. Ohne diesen geordneten öffentlichen Dienst kann ein wahres Gemeindebewußtsein, eine lebendige Ueberzeugung von der Identität des Geistes in Allen nicht zustande kommen. Es würde ja dann alles nur auf Erregung des persönlichen frommen Selbstbewußtseins und des vereinzelten Mitgefühls beruhen. Daher — man vergleiche die Weiterentwicklung gegenüber den „Reden"! — „ist es nur einer ganz oberflächlichen Ansicht vom Christentum möglich, die christliche Gemeinschaft auf das häusliche Leben und auf stille Privatverhältnisse ohne Oeffentlichkeit zurückzuführen" (§ 134).

Das Ziel sind lebendige Gemeinden in der Volkskirche mit regster Zirkulation des religiösen Erlebens, das doch der einheitlichen Kraft des Ganzen zugute kommt, mit einem geistigen Mittelpunkt, der wiederum getragen ist von freiester Bewegung aller Kräfte.

Naturgemäß kann es in dieser Entwicklung der Kirche Verschiedenheiten geben. Aber so oft sich Trennungen wirklich hervor-

tun, kann auch das Bestreben, das Getrennte zu vereinigen, niemals fehlen (§ 150). Eine gänzliche Aufhebung der Gemeinschaft zwischen verschiedenen Teilen der sichtbaren Kirche ist unchristlich (§ 151). Auch die Volks- und Landeskirchen, die Form, unter welcher allein eine größere Gemeinschaft möglich ist, involvieren keineswegs eine Aufhebung der Gemeinschaft mit andern Christen. Solange in einer Gemeinschaft noch Anerkenntnis Christi ist, muß auch noch eine Wirksamkeit Christi in ihr sein. Danach sind auch die Ketzer dennoch in der Kirche; und wir dürfen mit keiner Gesellschaft gänzlich brechen, welche fortfährt, an christliche Ueberlieferung anzuknüpfen, und welche ihrerseits den Willen festhält, zur christlichen Kirche zu gehören. Alle Trennungen in der Kirche bestehen nur als vorübergehende, relative. Wesentlich ist, daß Jeder die besondere Form des Christentums, der er angehört, nur als eine vergängliche, aber sein eigenes zeitliches Dasein mit in sich schließende Gestaltung der einen unvergänglichen Kirche liebe (§ 152). Dies ist ebensoweit weg von Indifferentismus wie von Proselytenmacherei.

Wird so nach außen, bei aller Festhaltung des Genuin-Christlichen, der Kreis möglichst weit gezogen, so entspricht dem nach innen eine Gestaltung, die beidem, der Macht der Ueberlieferung und der Weiterentwicklung, gerecht wird. „Keine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung christlicher Frömmigkeit trägt lautere und vollkommene Wahrheit in sich" (§ 154). Darum kann keine Lehrbestimmung als unverbesserlich und für alle Zeiten gültig angesehen werden. Es ist deshalb nicht zu billigen, daß seinerzeit die entstehende evangelische Kirche sämtliche ökumenischen Bekenntnisse geradezu resumierte, die doch nichts anderes sind als Erzeugnisse ähnlicher, überdies durch Uneinigkeit veranlaßter Versammlungen; ebensowenig, daß man durch die Bekenntnisschriften hernach, als wären sie unverbesserlich, das Geschäft selbst, aus dem sie hervorgegangen waren, hemmen wollte. Schließlich müssen alle Irrtümer, welche sich in der sichtbaren Kirche erzeugen, durch die in ihr fortwirkende Wahrheit aufgehoben werden (§ 155). Der Irrtum muß in jedem organischen Teil des Ganzen verringert werden, jemehr der heilige Geist sich den Organismus des Denkens aneignet.

Demselben Ziel, daß nämlich der Gemeingeist, das Gemeingefühl Herr wird über die Denk- und Handlungsweise des Einzelnen, muß die Kirche auch zustreben, sofern sie ein Organismus der Ver-

waltung und der Gesetzgebung ist (§ 144). Wenn die Seele eines jeden Christen dem ganzen System ihrer Kräfte nach ein vollkommenes Organ des heiligen Geistes wäre, so gäbe es keine Differenz zwischen dem allgemeinen Willen und dem der Einzelnen, und nirgends wäre Veranlassung zu einem Gesetz. Tatsächlich aber werden die Aeußerungen und Impulse des Geistes, überall wo ein Widerstand dagegen sich regt, als Gesetz ausgesprochen und aufgenommen. Aber dann nimmt auch die analoge Tätigkeit der vom Geist Beseelten eine Beziehung an auf das Gesetz und auf den Widerstand und gestaltet sich also zu einer ausübenden Macht; freilich nicht nach Art der bürgerlichen Macht, sondern vermöge des natürlichen Uebergewichts des Gemeingeistes über die Persönlichkeit. Es gilt, ohne irgend äußere Mittel doch eine beharrliche freiwillige Unterwerfung zu bewirken. Damit sind die Grundsätze gegeben für die Verbreitung und Zusammenhaltung der Kirche, d. h. für das Kirchenregiment.

Nach allen Seiten hat so Schleiermacher von einem Prinzip aus den unendlichen Reichtum seiner Kirchenidee entwickelt. Sie vereinigt in sich die echt christlichen Elemente des altprotestantischen Kirchenbegriffs mit dem modernen Gedanken einer organischen Gemeinschaft, das soteriologische und das ethisch-soziale Moment; sie stellt die Kirche dar als Gabe Gottes in Christo und zugleich als kräftigste Tat des Menschen. Um ihres Ursprungs und um ihres Gemeingeistes willen trägt sie in sich die Bestimmung, den Einzelnen und die Menschheit zu durchdringen. Damit ist das Christentum proklamiert nicht nur als persönliche, sondern auch als soziale Religion, lebenschaffend, weltüberwindend. In einem solchen Gemeinwesen können sich die Frommen nicht mehr abschließen; sie werden sich bei allem Verkehr und Austausch, den sie untereinander haben, nicht zu stets wechselnden Gemeinden zusammenschließen, sondern als ein Salz, als die Selbsttätigen wirken in der großen Volkskirche. Durch ihren erziehenden Einfluß auf die mehr Empfänglichen, in denen auch derselbe Geist lebt, wachsen so lebendige Christengemeinden heran; bis endlich Gottes Geist alle Widerstände besiegt und das Reich Gottes zur Vollendung bringt.

Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten: Wie kam Schleiermacher zu diesem neuen soziologischen Begriff einer religiösen Gemeinschaft? Er hat ihn entnommen aus seiner Ethik und Religions-

philosophie [1]). Zunächst wird von ihm festgestellt, was allen Gemeinschaften gemeinsam ist: auch die Kirche ist eine Gemeinschaft, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann. Die Basis der kirchlichen Gemeinschaft aber ist die Frömmigkeit: das fromme Bewußtsein wird wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwicklung notwendig auch Gemeinschaft, und zwar einerseits ungleichmäßig fließende, andererseits bestimmt begrenzte, d. h. Kirche. Jede solche relativ abgeschlossene Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht, bezeichnen wir durch den Ausdruck Kirche. Indem nun diese Gemeinschaft, wie oben gezeigt wurde, bezogen wird auf Christus, hat Schleiermacher beidem Genüge getan, daß nämlich sowohl das Wesen des Christentums in seinem Gegensatz gegen andere Glaubensweisen und Kirchen als auch das Wesen der christlichen Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften im Zusammenhang mit den übrigen Tätigkeiten des menschlichen Geistes verstanden werden kann. Das Bestehen dieser frommen Gemeinschaft ist als ein für die Entwicklung des menschlichen Geistes notwendiges Element nachgewiesen.

So ist die Tatsache der Religion und ihre Entstehung in der Kirche begriffen als ein organisches Stück des allgemeinen ethischen Prozesses, des Handelns der Vernunft auf die Natur, als ein Zusammensein von Identisch-Gemeinsamem und Individuell-Besonderem. Das „Positive" des Christentums, sein eigentümliches Wesen, ist in Zusammenhang gebracht mit der allgemeinen Erscheinung religiösen Lebens: Die christliche Kirche ist die eine, unwandelbare, und doch sich stetig verändernde, mit Staat und Wissenschaft zusammenbestehende, organische Gemeinschaft. Fürwahr ein radikaler Bruch gegenüber Aufklärung und altlutherischer Dogmatik. Aber welche Lebendigkeit und Kraft durch diese philosophische Grundlegung der Kirchengedanke gewonnen hat, zeigt die ganze Glaubenslehre. Sie ist geradezu eine praktische Bewährung dieser allgemeinen religionsphilosophischen Thesen.

1) Glaubenslehre §§ 2—6. Vgl. Kurze Darstellung.

Diesen seinen Grundgedanken hat nun Schleiermacher in seinem Wirken und seinen kirchlichen Kämpfen mannigfach Ausdruck gegeben. Darauf ist noch kurz einzugehen.

Einer Forderung der „Reden" ist er immer treu geblieben, der Trennung von Staat und Kirche. Bekannt sind seine Worte: „Ihr habt recht, zu wünschen, daß nie der Saum eines priesterlichen Gewands den Fußboden eines königlichen Zimmers möchte berührt haben: aber laßt uns nur wünschen, daß nie der Purpur den Staub am Altar geküßt haben möchte; wäre dies nicht geschehen, so würde jenes nicht erfolgt sein. Ja hätte man nie einen Fürsten in den Tempel gelassen, bevor er den schönsten königlichen Schmuck, das reichste Füllhorn aller seiner Gunst und Ehrenzeichen abgelegt hätte vor der Pforte! Aber sie haben es mitgenommen, sie haben gewähnt, die einfache Hoheit des himmlischen Gebäudes schmücken zu können durch abgerissene Stücke ihrer irdischen Herrlichkeit, und statt eines geheiligten Herzens haben sie weltliche Gaben zurückgelassen als Weihgeschenke für den Höchsten." Der Staat hat die Kirche mit wichtigen Aufgaben betraut; zum Dank dafür hat er sie ihrer Freiheit beraubt und als eine von ihm erfundene Anstalt behandelt. Darum „hinweg mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat". Nicht als ob Schleiermacher jemals den Staat gering geschätzt hätte — man denke an sein Wirken in den Jahren 1806 bis 1813 —; auch der Staat ist ihm etwas Notwendiges, „der Eintritt einer individuellen Kultur ins Bewußtsein"; aber er hat keine positive Tätigkeit in bezug auf die Religion auszuüben. Die Kirche soll zwar den Staat und das Volksleben religiös beeinflussen, aber es entspricht ihrer religiösen Eigenart, von ihm gesondert zu sein. Das Christentum ist weder eine politische Religion noch ein religiöser Staat oder eine Theokratie. Darum soll man es auch nicht belasten mit Aufgaben, die seinem innersten Wesen widersprechen: die Unabhängigkeit der bürgerlichen Rechte vom religiösen Bekenntnis ist durchzuführen, die zivilrechtliche Bedeutung kirchlicher Akte, besonders der Trauung, abzuschaffen! Der Staat seinerseits soll nur das nötige Oberaufsichtsrecht behalten, um z. B. bei Rechtsstreitigkeiten der Kirchen untereinander entscheiden zu können. — Wenig hat gefehlt, daß Schleiermacher im Kampf gegen den Druck der staatlich zentralisierten Kirche mit seinen Gesinnungsgenossen zur Gründung einer evangelischen Freikirche gedrängt worden wäre. Glücklicherweise ist es nicht geschehen, der Staat hat es nicht

zum Aeußersten kommen lassen. Es wäre auch im Grund nicht nach Schleiermachers Sinn gewesen. Sein Ideal war, trotz mancher Wandlungen, die staatsfreie Volkskirche.

Diese Volkskirche aber kann nur gedeihen, wenn sie auch nach innen frei aufgebaut ist. Hatte Freiherr von Stein das Prinzip der Selbstverwaltung auf politischem Gebiete durchgeführt, so blieb Schleiermacher dem Steinschen Grundsatz, daß Religion Volkssache sei, in seiner kirchlichen Arbeit treu; in den endlosen Verwicklungen der kirchlichen Verfassungskämpfe hat er alles dafür eingesetzt, als nächstes Ziel die Einführung einer presbyterial-synodalen Verfassung zu erreichen. Nicht die Konsistorialverfassung entspricht der Reformation, denn sie bringt das Kirchenregiment in Abhängigkeit von staatlicher Gewalt; auch nicht die Episkopalverfassung, denn sie begründet eine geistliche Aristokratie; vielmehr ist diejenige Verfassung die beste, „die das am meisten zur Anschauung bringt, daß es keinen anderen Unterschied unter den evangelischen Christen gibt, als den der übertragenen Ausrichtung gewisser Funktionen" [1]).

Darum sollen die Pfarrer in einer wohleingerichteten, auf der freien Wahl der Gemeinde ruhenden Aeltestenversammlung sich mit der Gemeinde enger verbinden. Wenn die Kirche so ihre Angelegenheiten selbst verwaltet, kann sie auch die ungeheure Gefahr abwenden, die im persönlichen landesherrlichen Kirchenregiment liegt. Der Fürst mag sein landesherrliches Aufsichtsrecht behalten, welches jedem Fürsten über jede Kirche gebührt; er mag auch als evangelischer Landesherr der oberste Schutzherr seiner Kirche bleiben in allen ihren Handlungen; aber er soll nicht mehr ein Recht in Anspruch nehmen in Angelegenheiten, die nur von der Kirche im ganzen aus dem Gemeingeist heraus geleistet werden können. (Man vergleiche den Agendenstreit.) Ueberhaupt ist es die Tendenz der evangelischen Kirche, Jeden selbständiger zu machen im ganzen Gebiet seines Daseins. Nicht eine Bürokratie soll das Kirchenwesen leiten: „es ist auch gar nicht so schwer, die Kirche zu regieren, wenn man nur nicht zuviel regieren will" [2]). Statt einen kirchlichen Despotismus großzuziehen, soll man vielmehr die freie Tätigkeit der Individuen und der einzelnen Kreise in der Kirche anregen und ihre Tätigkeit für das Ganze fruchtbar machen. Das Haupt-

1) Darstellung vom Kirchenregiment, herausg. von H. Weiß, S. 38.
2) a. a. O., S. 116.

gewicht liegt ja nicht im Kirchenregiment, sondern in der Einzelgemeinde; diese gilt es auszubauen nach allen Seiten. Denn es scheint dem Geist der evangelischen Kirche ganz wesentlich angemessen zu sein, daß die größere Einheit relativ zurücktritt. Die einzelnen Gemeinden sind das zuerst Gewordene, und die Einheit der ganzen Kirche als eine äußere ist überall noch nicht geworden, sondern nur eine innere Einheit geht durch die evangelische Kirche. Je lebendiger die Gemeinden sind, um so besser wird die Gesamtkirche gedeihen. Auch sie hat ihr Recht; und wenn Schleiermacher in seiner Jugend als Fürsprecher der englisch-amerikanischen Verhältnisse aufgetreten ist, so hat er später diese independentistische Theorie bestritten und ist gegenüber allen Separationen für eine einheitliche Kirchengemeinschaft eingetreten. So 1820: „Ich möchte mich jetzt keineswegs so ausschließend für die kleineren Gemeinschaften erklären und gegen die großen Verfassungen, nachdem ich jener mehr entwöhnt und in diese mehr eingelebt bin.“ Oder später: „Warum lösen wir nicht den Bann eines Buchstabens (im Symbol), der nichts Anderes bezwecken kann als Beengung? Erst wenn wir dies vollständig getan haben, werden wir uns mit stärkeren Schritten dem Zustande nähern, den ich für das eigentliche Ziel unserer deutsch-evangelischen Kirche halte, nämlich als Gegenstück zu der englischen und amerikanischen Vielspaltigkeit in einer ganz freien Gemeinschaft zu leben, welche gegenüber der katholischen Gebundenheit nur durch die evangelische Freiheit zusammenhält“ [1]. Das ist das Ziel, das er der deutschen Entwicklung steckt: nicht viele enge Kirchen, sondern eine große deutsche evangelische Kirche, aber so frei, daß sie auch Mennoniten und Baptisten umfassen kann und keinerlei Anlaß zur Separation bietet [2].

In einer solchen, aus lebendigen Gemeinden bestehenden, von dem Geist evangelischer Freiheit getragenen kirchlichen Gemeinschaft kann es eine absolute Einheit der Lehre und des Kultus nicht geben; es würde ihrem Wesen widersprechen; die Einheit kann nur so weit bestehen, als es aus dem gemeinsamen Christusgeist folgt. So kam Schleiermacher, der schon in der Brüdergemeine gemeinsame Abendmahlsfeiern von Lutheranern und Reformierten erlebt hatte, zum Unionsgedanken. Gerade durch die Abendmahlsfeier

1) I. Abt., Bd. V, S. 701.

2) E. Foerster, Die Entstehung der preußischen Landeskirche.

soll die Gemeinsamkeit dargestellt werden, ohne daß das Bekenntnis und die kirchlichen Formen der einzelnen Konfession angetastet wird. Nötig ist zur Einheit die Einheit im Prinzip der beiden Konfessionen, nicht eine dogmatische Vereinigung oder gar ein „mittlerer Proportionalglaube". Der wäre doch nur eitler Schein. Während wir von der katholischen Kirche vorläufig durch grundsätzliche Verschiedenheit getrennt sind, besteht eine Einheit innerhalb des Protestantismus. „Im geschichtlichen Zusammenhang ist eine beständige Kontinuität vom Anfang des evangelischen Lebens, also ein gemeinsames Wollen der Mannigfaltigkeit und doch auch eine Einheit der Gesinnung, die auch bei den Entferntesten sich findet, nämlich des Wiederanknüpfens an die ursprüngliche christliche Kirche nur mit verschiedenen Ansichten und Auslegungen. Jenes ist der allgemeine Impuls, dieses sind die Einzelfreiheiten" [1]). Die Einheit der Kirche, die also in der gemeinsamen praktischen Heilserfahrung besteht, wird am besten dadurch gewahrt, daß sowohl die Wirksamkeit der freien Geistesmacht beschützt als die Grundsätze des Ursprungs der Kirche festgehalten und durch immer eindringenderes Studium der Schrift tiefer erfaßt werden.

Dazu bedarf es aber keiner feststehenden Vorschriften über die Lehre: die Symbole haben in der evangelischen Kirche keine äußerlich gesetzliche Geltung. Auch hat die Kirchengemeinschaft nie das Recht, die Lehre nach innen festzustellen; die Uebereinstimmung muß hervorgehen aus der Gleichheit der Gesinnung und der fortgehenden Tradition. „Die evangelische Kirche bleibt überhaupt nur eine evangelische, wenn sie die Beweglichkeit des Dogmas durch die Schrifterklärung annimmt; sie wird darum nicht in sich selbst zerfallen, sondern durch den Geist eins sein. Es ist auch etwas ganz Verkehrtes, wenn man glaubt, durch den Buchstaben etwas in der evangelischen Kirche schaffen zu können; sowie ich etwas derart bemerke, glaube ich in der katholischen Kirche zu sein" [2]). Größere Gefahr als vom Mißbrauch der Freiheit, die immer wieder durch den starken Gemeingeist korrigiert wird, droht von der Unterdrückung der freien Bewegung. „Mit dem höchsten Erstaunen habe ich neulich gelesen, es sei der Grundcharakter des Protestantismus,

---

1) Darstellung vom Kirchenregiment, S. 118.

2) a. a. O., S. 119 f.

sich auf unwandelbare schriftliche Grundlagen zu besinnen, und besonders den Klerus unter das Gesetz einer unverbrüchlichen Verfassungsurkunde zu stellen. Wurde mir doch zu Mute, als wäre ich plötzlich von Finsternis umfangen und müßte nach der Türe tappen, um wieder ans freie Licht zu kommen. Und so werden gewiß viele empfinden, die ebensowenig rationalistisch sind als ich" [1]). Er war in der Tat über beide, den Rationalismus wie die Orthodoxie, hinausgewachsen, denn die Kirche ist ihm keine Lehranstalt mehr, sondern „sie ist ohne eigentlichen Zweck das gemeinsame religiöse Leben".

Die Kirche eine Lebensgemeinschaft, die sich stets neu bildet durch gemeinsames Handeln: damit ist die Kirchenidee der „Glaubenslehre" hineingebildet in die Volkskirche, einen Organismus des Denkens und Handelns, der das Christliche nicht verkommen läßt, weil er den gemeinsamen Besitz immer zugleich empfindet als eine noch ungelöste Aufgabe. Fürwahr ein Programm gerade für das 19. Jahrhundert, ahnungsvoll hinausschauend in die gewaltigen geistigen Umwälzungen der Zukunft, der Kirche den Weg weisend, wie sie eine innere Macht bleiben kann innerhalb der geistigen Kultur eines aufsteigenden Volkes. Hat die deutsch-evangelische Christenheit auf die Stimme ihres Propheten gehört? Ist sie der Aufgabe nachgekommen, ebenso treu zu sein gegenüber den religiösen Werten der Ueberlieferung, wie lebendig und stark gegenüber den zur Fortbildung drängenden Problemen?

Die Antwort liegt in dem Worte Wichern. Wichern hat das Programm Schleiermachers aufgenommen, daß die Kirche in der neuen Zeit eine Macht sei im Volksleben. Erreicht hat er sein Ziel allerdings nicht. Das ist das Tragische in der Geschichte der deutschen Kirche; noch heute ist Schleiermacher ein Prophet der Zukunft. Aber die Kraft seines Lebens hat Wichern daran gesetzt. Wie weit er dem Meister folgte, wie weit er andere Wege ging, das wird sich ergeben, wenn wir nunmehr den dem Wichernschen Programm der Inneren Mission zugrunde liegenden Kirchengedanken zur Darstellung bringen.

(Schluß folgt).

1) Sendschreiben von 1831. I. Abt. Bd. V, 688.

Zeitschrift für Religionspsychologie.

(Leipzig, Johann Ambrosius Barth. Monatlich 1 Heft. Der Jahrgang 10 Mk.)

Diese Zeitschrift steht nunmehr in ihrem sechsten Lebensjahr. Sie ist offenbar seinerzeit ihrer etwas älteren amerikanischen Schwester (The American Journal of Religious Psychology and Education) nachgebildet worden. Sie wurde begründet durch den Oberarzt Joh. Bresler und den Pastor Gustav Vorbrodt, den Herold der Religionspsychologie in Deutschland. Bald trat jedoch der Letztere von der Schriftleitung zurück und wurde nach einiger Zeit ersetzt durch den Professor der Theologie Georg Runze in Berlin. Vor etwa drei Jahren hat sich dann noch die Redaktion den Privatdozenten für Psychologie an der Universität Leipzig, Otto Klemm, kooptiert.

Als den Gegenstand ihrer Untersuchungen gibt die Zeitschrift selbst an: „Die Religionspsychologie, nämlich Tatsachen der Individual- und Sozialpsychologie, Entwicklung und Verhalten des religiösen Lebens bei beiden Geschlechtern, in verschiedenen Lebensaltern, einzelnen Schichten der Bevölkerung, unter dem Einfluß von körperlichen Krankheiten, Klima, Trunk, Not, Haft usf." Ferner „die Anomalien des religiösen Lebens". Endlich „die Pflege und Lehrbarkeit der Religion, Ermittlung der Gesetze einer gesunden Religionspflege". Dasselbe Programm formuliert sie ein andermal folgendermaßen: sie wolle „über die Probleme und Methoden der Religionspsychologie und die Ergebnisse der diesem Gebiet gewidmeten Forschungen orientieren und zugleich Gelegenheit geben zur Mitteilung und Veröffentlichung selbständiger einschlägiger Beobachtungen und Ergebnisse. Als nächstgewiesenes Mittel dazu dienen Aussprachen und Ermittlungen, — auch Umfragen und statistische Erhebungen — über Tatsachen persönlicher und kollektiver Erfahrung, weiterhin aber auch Erörterungen von Fragen,

die Ursprung, Wesen, Bedingungen und Entwicklungsgesetz gesunder und lebenswahrer Religiosität sowie sämtliche Arten psychopathisch-abnormer Erscheinungen auf religiösem Gebiet in Geschichte und Gegenwart betreffen, namentlich insofern, als ihnen ätiologische und symptomatische Bedeutung einerseits für die ärztliche Diagnostik und Seelenkunde, andrerseits für die erziehliche, rettende und bewahrende geistliche Seelsorge zukommt."

Die bisher erschienenen Aufsätze lassen sich in vier Gruppen einteilen.

Einige sind methodologischen Inhalts. So „Ueber die Begrenzung der psychologischen Methode der Religionsforschung" von A. Dorner-Königsberg. Oder „Zur Methode religionspsychologischer Forschung" von Lic. Freytag. Oder „Ist die Religionspsychologie eine besondere Wissenschaft?" von Georg Runze.

Andere liefern Beiträge zur Geschichte der Religionspsychologie. Genannt seien „Die Religionspsychologie in den Vereinigten Staaten" von Pratt; „Zu Wundts Religionspsychologie" von Thieme-Leipzig; „Der religionspsychologische Ertrag aus den Reden Schleiermachers" von Schütz. Endlich die vortreffliche Artikelserie „Zur Genesis der Hegelschen Religionsphilosophie" von Eber.

Eine dritte Gruppe, die stärkste, bietet entweder Rohmaterial dar für die religionspsychologische Arbeit. Oder aber es handelt sich bereits um etwas mehr, um Versuche einzelne Erscheinungen des religiösen Lebens auf ihre psychischen Motive zurückzuführen und dabei eine gewisse Gesetzmäßigkeit nachzuweisen. Hierher gehören Aufsätze wie folgende: „Zur ‚Formenkunde' der Beziehungen zwischen Religiosität und Abnormität" von Hellpach-Karlsruhe; „Die ethischen Werte unter dem Einfluß der Ermüdung" von Stadelmann; „Katharina von Emmerich" von Mönkemöller; „Ueber Beziehungen zwischen religiösem und geschlechtlichem Leben" von Hammer; „Die Psychologie der Heiligkeit" von Mörchen-Ahrweiler; „Die Religion der Verbrecher" von Kleemann; „Zur Psychologie der Ekstase" von Weidel; „Zinzendorfs Frömmigkeit und ihre Bedeutung" von Lehmann; „Zur Psychologie der Ohrenbeichte" von Leute; „Die Bedeutung des Wunders in der Religion" von v. Glasenapp; „Zur Psychologie des hysterischen Madonnenkultus" von Pfister; „Biblische Religionspsychologie" von Vorbrodt; „Zur Psychologie der plötzlichen Bekehrungen" von Näcke; „Die psychischen Motive der Opfergebräuche in der Stufenfolge ihrer Entwicklung"

von Runze; „Die Furcht als primäres Phänomen des religiösen Bewußtseins" von Stosch, ein Aufsatz, der eine längere Kontroverse über „Das religiöse Schuldbewußtsein" nach sich gezogen hat.

Endlich haben sich auch einige Artikel eingeschlichen, die doch nur in losem Zusammenhang mit den eigentlichen Aufgaben der Zeitschrift stehen. So etwa „Zur Metaphysik des Tragischen"; „Die Bedeutung der skeptischen Methode und ihres Tones für die Sprachpsychologie."

Der Wert des Dargebotenen wird natürlich verschieden beurteilt werden. Einiges ist recht gut. Anderes wird anders einzuschätzen sein. Vielfach hat man den Eindruck eines noch keineswegs abgeschlossenen Gärungsprozesses in bezug auf die Auffassung des zu verwirklichenden Programms. Es hängt das damit zusammen, nicht, daß die Religionspsychologie eine ganz neue Wissenschaft ist — das ist durchaus nicht der Fall —, wohl aber, daß sie erst in jüngster Zeit selbständig geworden ist und sich aus der Verbindung mit andern Disziplinen und Interessen losgelöst hat. Oft genug noch werden metaphysische Betrachtungen, Wert- und Geltungsfragen mit in die psychologischen Probleme hereingezogen, so, daß bei den Theologen eine mehr spiritualistische Denkweise durchbricht, bei einzelnen Medizinern eine materialistische und die Neigung, die religiösen Erscheinungen restlos auf körperliche Vorgänge zurückzuführen, was natürlich schließlich für alle psychischen Phänomene überhaupt, je nach dem metaphysischen Standpunkt, von dem ausgegangen wird, möglich wäre und an sich mit Psychologie nichts zu tun hat. Gelegentlich läuft man, um noch ein charakteristisches Beispiel anzuführen, Gefahr, darüber zu streiten, ob ein religiöses Phänomen auf ein Transszendentes zurückweise oder nicht, während doch die Behauptung transszendenter Faktoren ebensowenig in die Psychologie hineingehört wie die Leugnung solcher. Das alles hat zur Folge, daß man, wie ein Mitarbeiter einmal ausdrücklich konstatiert, unter Umständen an einander vorbeiredet. Die Redaktion ist sich dessen auch augenscheinlich voll bewußt, will aber nicht mit pedantischer Rigorosität eingreifen, mit Recht nicht. Denn, von Anderm abgesehen, hat es mindestens einen pädagogischen Wert, daß Männer verschiedener Berufsart und von verschiedener Weltanschauung sich grundsätzlich um die Bearbeitung eines Problems sammeln, das an und für sich ohne Rücksicht auf eine bestimmte

Weltanschauung gelöst werden will und soll. Ist doch zu hoffen, daß gerade dadurch eine Klärung vorbereitet wird über das, worauf es in letzter Instanz ankommt.

Wenn ich einen besondern Wunsch hier äußern dürfte, so wäre es der, daß die Geschichte der Religionspsychologie etwas mehr berücksichtigt würde. Es ruhen reiche Schätze in der Vergangenheit. Seit den Tagen der Sophisten sind religionspsychologische Theorien aufgestellt worden, und es werden gerade jetzt ihrer immer neue von unsern Ethnologen und Anthropologen produziert: ich denke an Bücher wie die von King, Ames, Marett, Dürkheim. Eine kritische Auseinandersetzung damit würde gewiß fruchtbar sein und zugleich ihrerseits etwas dazu beitragen, daß der letzte Zweck, dem alle religionspsychologische Einzelarbeit dienen soll, deutlicher vor das Bewußtsein träte. Dazu ein zweites, mit dem eben ausgesprochenen im Grunde zusammenhängendes Desiderium. Man unterscheidet gegenwärtig zwei Arten der Religionspsychologie: diejenige, die ihre Aufmerksamkeit speziell der individuellen Religiosität zuwendet, und diejenige, die es mit den Kollektiverscheinungen, der objektiven Religion, der Religion als sozialer Größe vor allem zu tun hat. Schwerlich wäre es zu bedauern, wenn die letztere etwas stärker gepflegt würde. Hat doch Wundt gewiß nicht Unrecht mit der These, daß das, was man gemeinhin Religion nennt, — und davon müssen wir notwendig wenigstens ausgehen — stets Gemeinschaftssache ist, unbeschadet des Umstandes, daß diese von jedem Einzelnen individuell zu erleben ist. Das Argument des Leipziger Philosophen kann höchstens noch verstärkt werden. So ist es beispielsweise sicher, daß jede Religion eine Stellungnahme des Menschen ist, durch die eine bestimmte Lebensform begründet werden soll. Ob nun aber eine derartige Stellungnahme ihr Ziel erreicht hat und erfolgreich gewesen ist, oder nicht, ob also Religion im vollen Sinne des Wortes vorliegt, wird man unzweifelhaft besser an Gemeinschaften beobachten können, deren Dasein Jahrhunderte ausfüllt, als an ephemeren Individuen.

Straßburg i. E. E. W. Mayer.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsere Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Christoph Sigwarts Beiträge zu Grundlegung und Aufbau der Ethik. Von Dr. Josef Flaig, Pfarrer a. D. Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1912. Mk. 1.50.

Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. III. Band: Theodizee. Von Alfons Lehmen S. J. Freiburg, Herder'sche Verlagsbuchhandlung, 1912. Mk. 4.—.

Vorträge und Aufsätze von D. Otto Kirn. Herausgegeben von Karl Ziegler, Dekan in Urach. Leipzig, Chr. Herm. Tauchnitz, 1912. Mk. 4.—.

Neutestamentliche Zeitgeschichte. I. Von Professor D. Dr. W. Staerk. (Sammlung Göschen). Berlin und Leipzig, G. J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung G. m. b. H., 1912. Mk. —.80.

Der Schriftforscher. Beiträge zur Erleichterung des Bibelstudiums. Heft 16—22. Den Freunden des Wortes Gottes dargeboten durch C. A. Flügge, Prediger. Kassel, Christliche Traktatgesellschaft. Jede Nummer Mk. —.10.

Aus Deutschlands kirchlicher Vergangenheit. Festschrift zum 70. Geburtstage von Theodor Brieger. Mit Beiträgen von O. Clemen, H. Hermelink, M. Lenz, G. Loesche, C. Mirbt, Karl Müller, Nic. Müller, O. Scheel und W. Sohm. Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. Mk. 8.—.

„Positive“ und „Moderne“. Ein theologischer Vorschlag zu praktischer Verträglichkeit im landeskirchlichen Protestantismus Deutschlands und Preußens. Von Karl Sell, Professor an der Universität Bonn. Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. Mk. 2.—

Die Erde ist des Herrn. Vier Predigten von A. Chappuzeau. Hannover, Wolff und Hohorst Nachf. (Otto Drowatzky), 1913. Mk. —.80.

Durch Einen alles! Predigten, von Fritz Gröber. Straßburg i. E. Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, 1912. Mk. 1.80.

Was kann und soll der Mensch glauben? Von P. Trarbach. (Die Religionen der Menschen.) Leipzig, Richard Sattlers Verlag (Georg Beer). Mk. 1.60, gebunden Mk. 2.—.

So wirst du glücklich werden. Von E. A. Flügge. Kassel, Christliche Traktatgesellschaft. Mk. —.10.

Hat Christus gelebt und lebt er noch heute? Von Dr. Hermann Türck. Schwerin, Verlag der Stiller'schen Hofbuchhandlung, 1912. Mk. 1.50.

Das Leben Jesu. Von Senior D. Behrmann. Hamburg, Gustav Schloeßmann's Verlagsbuchhandlung (Gustav Fick), 1913. Geb. Mk. 3.60.

Moderne Nivellierungsbestrebungen. Ein Wort zu den religiösen und kirchlichen Wirren unserer Tage. Von Pfarrer Reinhold Herold. München, Druck und Verlag von Paul Müller, 1912. Mk. —.50.

Der religiöse Wert der Reformation. Vortrag. Von Professor Dr. Adolf Jülicher. Marburg i. H., N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1913. Mk. —.50.

Was muß die religiöse Kunst von den theologischen Fakultäten erwarten? Von P. Brathe, Superintendent in Wansleben. (Flugschriften des Vereins für religiöse Kunst in der evangelischen Kirche Nr. 1.) Halle a. S., Verlag von Max Niemeyer, 1912. Mk. —.50.

Zur Psychologie des Jesuitenordens. Studien von Peter Lipper S. J. Kempten und München, Jos. Kösel'sche Buchhandlung, 1912. Mk. 1.80.

Der heilige Ignatius von Loyola. Ein Heiligenleben. Von Francis Thompson. Kempten und München, Jos. Kösel'sche Buchhandlung, 1912. Mk. 3.20, gebunden Mk. 4.20.

Der Buddhismus in alten und neuen Tagen. Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung weiteren Kreisen dargeboten von P. Otto Maas. Hamm i. W., Breer und Thiemann, Verlagsbuchhandlung 1913. Mk. 2.40.

The Doctrine of Man. Outline notes based on Luthardt by Rev. Franklin Weidner, D. D., LL. D. Chicago, Wartburg Publishing House Lutheran Litterature.

Deutsche Dramaturgie von Lessing bis Hebbel. Von Robert Petsch. (Pandora geleitet von Oskar Walzel. Elfter Band.) München, Georg Müller und Eugen Rentsch, 1912. In Pappband Mk. 2.20, in Leinen Mk. 3.50.

Das neue Versicherungsgesetz für Angestellte vom 20. Dezember 1911. Gesetzverlag L. Schwarz und Comp., Berlin. Mk. 1.10, gebunden 1.35.

Das Verhältnis der Dogmatik zur Religionsphilosophie.

Ein erweiterter Vortrag
von

Professor Lic. **Horst Stephan** in Marburg.

1.

Die Religionsphilosophie erfreut sich heute einer so lebendigen Mitarbeit von philosophischer Seite, wie man es noch vor zwei bis drei Jahrzehnten kaum zu hoffen wagte. Aber auch innerhalb der Theologie hat sie einen raschen Vormarsch angetreten. Hervorragende Gelehrte erklären sie geradezu für die Sonne, von der die übrigen Gebiete der Theologie ihr wissenschaftliches Licht empfangen müssen, für die eigentliche Grund- und Zentralwissenschaft der Theologie. Dabei richtet die Frontstellung sich einerseits gegen die Uebermacht der Geschichte, gegen den Historizismus, aber anderseits und viel mehr noch gegen die überkommene Schätzung der Dogmatik und Ethik. Vor allem, wenn man neben den großen literarischen Arbeiten auch die kleinen Vorträge und gelegentlichen Aeußerungen der führenden Männer oder gar ihrer Schüler heranziehen darf, erkennt man zum Erschrecken klar die feindselig-verächtliche Haltung gegenüber Dogmatik und Ethik, die sich bei zahlreichen Theologen mit der Pflege der Religionsphilosophie verbindet.

Woher diese Stimmung? Sie ist verwunderlich genug, nachdem die dogmatische Arbeit des letzten Menschenalters in heißem Ringen die gewaltige Umwandlung wenigstens einigermaßen durchgeführt hat, die durch Schleiermachers geniale Leistung begonnen, von Männern wie A. Ritschl, J. Ch. K. Hofmann u. A. neu begründet worden war. Dogmatik und Ethik haben den verlorenen Zusammenhang mit der lebendigen, erlebenden Frömmigkeit wieder hergestellt; sie haben sich befreit von äußerer Autorität und um den wieder gewonnenen evangelischen Glaubensbegriff gesammelt; sie beginnen eben, die ganze Fülle von Problemen in Angriff zu

nehmen, die in dem Verhältnis der Religion zur Geschichte und Geschichtswissenschaft von dumpfer Unbewußtheit zum Lichte des Bewußtseins empordrängen — und das alles nicht nur innerhalb bestimmter Schulen, sondern in irgendwelchem beständig fortschreitenden Maße allenthalben, wo theologische Arbeit gepflegt wird. Mag man mehr die unablässig bohrende Kraft betonen, mit der Dogmatiker wie Herrmann die Grundprobleme immer aufs neue durchdenken, oder mehr die religiöse und wissenschaftliche Höhe des Durchschnitts: in jeder Beziehung steht die heutige Dogmatik hoch über der des vergangenen Menschenalters. Und mehr noch: sie hat ein Ineinander von Freiheit und von Bindung an das uns in der Wirklichkeit ergreifende Erleben Gottes geschaffen, das eine unendliche Entwicklung verspricht.

Woher trotz alledem die Feindschaft? Natürlich schwingen hier vielfach Stimmungen mit, wie sie aus der jeweiligen Reaktion des jungen gegen das ältere Geschlecht oder aus der Uebersättigung an einer nur äußerlich übernommenen Arbeit unwillkürlich erwachsen. Aber der ganze Ernst des Vorgangs ist damit nicht erklärt. Fragen wir also die Vertreter der Anklage selbst. Sie wenden in sehr verschiedener Abstufung und Betonung vornehmlich Zweierlei gegen die Dogmatik[1]) ein: mangelnde Wissenschaftlichkeit und Beschäftigung mit abgelegenen, veralteten Fragen.

Der unwissenschaftliche Charakter bestehe darin, daß die Dogmatik sich statt auf die allgemeine Religionsgeschichte und Religionspsychologie auf einen künstlich isolierten und absolutierten Stoffkreis begründe, nämlich auf den der christlichen Religion, und daß sie daher das mit einer theologischen Sondermethode behandle, was doch als Teil der allgemeinen Religionsgeschichte und weiterhin des allgemeinen Geisteslebens der allgemeinwissenschaftlichen Methode unterliege. Das sind zweifellos Anklagen, die ihres Eindrucks nicht verfehlen. Den Ausschlag aber geben sie nicht. Denn die Begründung auf einen begrenzten Stoffkreis braucht weder künstlich zu sein noch eine falsche Absolutierung zu veranlassen; sie läßt sich grundsätzlich rechtfertigen, hat auch unangefochtene Analogien auf andern Gebieten. Und der Einwand der Methode kommt zwar stärker in Betracht, kann aber den unwissenschaftlichen Charakter der Dogmatik nicht beweisen. Er führt in

1) Mit ihr zusammen steht grundsätzlich die sogenannte theologische Ethik, auch wo sie nicht besonders genannt wird.

Fragen hinein, die heute verwickelter sind als je. Denn die wissenschaftliche Methodenlehre ist von einer allgemeinen Regelung weit entfernt. Die bisher übliche Bildung ihrer Regeln an Mathematik und Naturwissenschaft hat sich als unzureichend für den wirklichen Betrieb der Wissenschaft erwiesen. Die Kultur- oder Geschichts- oder Geisteswissenschaften, oder wie wir sie sonst nennen wollen, beginnen kräftig ihre aus der Eigenart ihrer Stoffe erwachsenden Forderungen an die Methodik zu stellen. So ist auch die dogmatisch-ethische Arbeit berufen, die Eigenart ihres Gebietes zu betonen und ihre Forderungen anzumelden. Erst wenn wir einmal eine allgemeine Methodenlehre erhalten sollten, die solche Forderungen hört und wirklich durch positive Rücksicht auf das Leben der Religion fähig wird, auf das Verfahren der Dogmatik zurückzuwirken, erst dann könnte im Ernste über eine Unterordnung der Dogmatik unter sie verhandelt werden. Bis dahin wird diese Sonderwissenschaft wie so manche andere den zweifellos notwendigen Kampf um die Reinigung und Fortbildung ihrer Methode selbst führen müssen — auf die Gefahr hin, daß durch solche Isolierung Fehler entstehen. Aber ich möchte weiter gehen und bei dieser Gelegenheit einmal die allerdings sehr mißverständliche Behauptung wagen, daß nach langer Unterschätzung der Methode heute Götzendienst mit ihr getrieben wird. So wichtig sie zweifellos ist, sie allein kann bei der Beurteilung des wissenschaftlichen Charakters einer Disziplin nicht entscheiden. Ebenso wichtig wie der weit verbreitete Satz, daß die Methode die Mutter der Wissenschaft sei, ist der andere: daß jede Wissenschaft beständig neue Methoden gebiert.

Natürlich können diese Bemerkungen die Gegensätze nur andeuten, um die es sich handelt. Aber je weiter man sie ausspinnt, desto klarer scheint mir zu werden, daß die Behauptung der Unwissenschaftlichkeit, sofern sie wider die ganze Disziplin erhoben wird, einen bloßen Fechterstreich bedeutet; hier wie überall sonst gilt es in jedem Einzelfall zu untersuchen, ob eine Leistung wissenschaftlich ist oder nicht. Zugestanden sei, daß in der Dogmatik aus naheliegenden Gründen die Gefahr des Herabsinkens von der Höhe besonders groß ist und besonders viele Opfer fordert. Die Gesamtverurteilung aber hat lediglich dann einen wirklichen Sinn, wenn man den Begriff der Wissenschaft rein mathematisch-naturwissenschaftlich versteht. Das bleibt selbstverständlich unverwehrt — nur muß man dann konsequent genug sein, alle Geschichts- und Kultur-

wissenschaft, natürlich und gerade auch die Religionsphilosophie, unter dasselbe Urteil zu stellen.

Viel tiefer greift der andere Vorwurf: daß die Dogmatik im wesentlichen Scheinprobleme bearbeite, die weder vor dem Richterstuhle der historischen Kritik noch vor dem unendlich reichen Gotterleben der Gegenwart bestehen können; Probleme, die lediglich für gewisse zurückgebliebene Kreise, nicht für die lebendige Fortentwicklung der christlichen Religion Bedeutung besäßen. Das heißt nicht nur über Grade und Arten der Wissenschaftlichkeit markten, sondern das Daseinsrecht der Dogmatik selbst bezweifeln. Denn wenn man ihr auch dann noch einigen Wert belassen möchte, sofern sie die Praktiker anleite, zwischen den Ergebnissen der wirklichen Religionswissenschaft, vor allem der Religionsphilosophie, und den Bedürfnissen oder der Ueberlieferung der Gemeinde zu vermitteln, so kann doch darin nimmermehr die Begründung einer besonderen Disziplin gegeben sein.

Bei dieser Anklage also müssen wir einsetzen, wenn wir das Verhältnis der Disziplin, die sich stolz Religionsphilosophie nennt und als solche über die Niederungen der Dogmatik erhaben glaubt, zur Dogmatik klar erfassen wollen. Ist die Frömmigkeit des modernen Christen so neuartig, daß sie über die in der Dogmatik verhandelten Probleme, z. B. über die der sogenannten Christologie und Soteriologie, hinauswächst und nur in der Religionsphilosophie ihr wissenschaftliches Verständnis finden kann? Soviel ist sicher, daß tatsächlich das Interesse der theologischen Jugend um Gegenstände kreist, die von der Dogmatik, ja von der systematischen Theologie wenig behandelt werden[1]). Die theologische Jugend steht wenigstens in vielen ihrer trefflichsten Vertreter unter dem Banne von Tatsachen, die sie in der bisherigen Theologie gar nicht oder doch nur ungenügend berücksichtigt findet.

2.

Es sind zunächst die Tatsachen, die von der modernen Religionsgeschichte vor unserm Auge enthüllt werden. Die Philologen, überhaupt die Geisteswissenschaftler aller Art, wetteifern heute darin, die Religion der Völker darzustellen, deren geschichtliche Urkunden und Entwicklung sie untersuchen; daher gehört eine gewisse Kenntnis fremder Religionen in wachsendem Maße

1) Doch vgl. die älteren Werke Julius Kaftans und Anderer.

zu den notwendigen Bestandteilen höherer Bildung. Außerdem zwingt seit langem die Dogmengeschichte, zwingt neuerdings auch die alt- und neutestamentliche Wissenschaft den Theologen, sich fachmäßig mit gewissen außerbiblischen Religionen zu befassen, die in irgendwelchem Umfang den Werdegang der israelitischen oder christlichen Religion beeinflußt haben. Endlich bringt die religiöse Praxis den Christen heute in mannigfacher Weise in Berührung mit der Religionsgeschichte: der beständig wachsende Verkehr reißt die Schranken nieder, die ein Volk von dem andern und eine Religion von der andern trennen; er mischt die Bekenner der verschiedensten Religionen absichtslos durcheinander; die christliche Mission faßt ihre Arbeit immer großzügiger und kräftiger an, und eine zum Teil überaus erfolgreiche Gegenmission erhebt sich sowohl von buddhistischer wie von islamischer Seite.

So drückt das Bestehen zahlreicher anderer Religionen nicht mehr als bloßes Wissen des Verstandes, sondern mit der ganzen Wucht einer uns innerlich berührenden Tatsächlichkeit auf das christliche Bewußtsein. Auch sie erheben Anspruch auf Offenbarung, auf Wahrheit, auf beseligende und sittlich veredelnde Kraft. Damit erneuert sich die wichtige, viele zunächst beunruhigende Frage: wie soll der Christ sich zu diesem Anspruch, überhaupt zu der Tatsache der fremden Religionen stellen? Unser christliches Bewußtsein steht vor einer schweren religiösen Aufgabe.

Das ist die eine Wandlung, die auf die systematische Theologie wirkt. Die andere bezieht sich auf das Verhältnis der Religion zum allgemeinen Geistesleben. Als durch A. Ritschl u. A. die Problemstellung geschaffen wurde, die noch heute weithin herrscht, da war die Stimmung der Gebildeten wenig günstig für die Religion. Der christliche Glaube fand im ästhetischen und philosophischen Bewußtsein der Zeit nur sehr wenig Anknüpfungspunkte, einen gewissen Rückhalt höchstens im sittlichen Bewußtsein, und auch da nicht überall. Natürlich wirkte dieser Zustand auf die damals werdende systematische Theologie: sie sah sich kräftiger als je auf die Herausarbeitung ihrer eigenen Grundsätze und Grundlagen gewiesen, und in diesem notwendigen Ringen erfüllte sie sich mit trotzigem Stolz auf die eigene, durch die geschichtliche Offenbarung geweckte Kraft des Glaubens, zuweilen bis zum Schein einer mutwilligen Selbstisolierung. Inzwischen hat die Lage sich verändert. Man verzichtet im allgemeinen Geistesleben nicht mehr so gern

auf den Zusammenhang mit der Religion; die moderne Dichtung, Kunst und Philosophie sind voll von religiösen Interessen; nicht nur das sittliche Bewußtsein, sondern auch das ästhetische gebärdet sich religiös, und hervorragende philosophische Führer suchen ein positives Verhältnis zum Christentum, ja teilweise zur christlichen Theologie. So bieten sich auch der Theologie von neuem Anknüpfungspunkte für ihre Arbeit am Verständnis der Religion. Ist es ein Wunder, daß zahlreiche Theologen sich dieser Wandlung freuen und den stolzen Trotz dahinten lassen, der gewiß bei manchen weniger auf starkem Eigenerlebnis als auf Suggestion oder Zwang der Lage beruhte? Sie schenken nun mit Vorliebe ihre Teilnahme den positiven Berührungen der Religion mit den andern Tätigkeiten des Geistes. Aber auch wer in jenem Ringen um die Begründung der Religion und Theologie auf ihre eigenen Kräfte den bedeutendsten Fortschritt erkennt, den die Theologie im vergangenen Jahrhundert gemacht hat, auch er sieht doch die Lage verändert. Und wo die Wirklichkeit um uns herum sich ändert, da wachsen Aufgaben empor für eine Religion, die Gott nicht in selbstgeschaffnen, sondern in gegebenen Wirklichkeiten erleben will. Das christliche Bewußtsein wird auch bei ihm herausgefordert, seine Stellung zur Sittlichkeit, zur ästhetischen Empfindung und zum theoretischen Erkennen neu zu bestimmen.

Die angedeuteten Wandlungen sind Tatsachen, an denen wir nicht vorübergehen können. Ob wir es wollen oder nicht, sie üben ihren Einfluß auf unser ganzes Bewußtsein, auf unsere Glaubenswelt und unsere Theologie. Freilich Eines gilt es dabei zu beachten: nicht alle Schichten der Christenheit werden gleichmäßig durch sie berührt. In der großen Menge unseres Kirchenvolks läßt sich noch wenig davon spüren; und wer von seiner Hände Arbeit lebt oder doch wenig über den Umkreis eines Durchschnittsberufes hinausblickt, bei dem wird auch der Umkreis der ihn tragenden und belebenden Wirklichkeiten jederzeit klein bleiben; darum wird der Wellenschlag der geistigen Wandlungen seine Frömmigkeit nur sehr entfernt und mittelbar treffen. Von tieferem Einfluß läßt sich nur sprechen bei gewissen gebildeten Kreisen, vor allem bei den Theologen. Aber auch diese Kreise müssen noch weitere Einschränkung erfahren. Zahlreiche Menschen nehmen an neuen geistigen Tatsachen nur mit dem Verstande teil; sie können Spannungen zwischen ihrem zunächst natürlich traditionell gestalteten religiösen

Bewußtsein und den Veränderungen ihres Bildungshorizontes ohne große Qualen auf sich nehmen — wie wir es weithin bei Theologen und andern Gebildeten beobachten. Der Widerspruch zwischen Kopf und Herz wird gewiß zumeist als regelwidrig, aber selten als unerträglich empfunden; ja er wird von manchem ernsten Christen als Prüfung seiner religiösen Kraft und darum auch als gottgewollt geradezu freudig begrüßt. Unerträglich wird die Lage erst da, wo die Wandlungen der Bildung Sache des Herzens sind; denn erst hier greift der Zwiespalt tief in das Innenleben hinein — und an dem Widerstreit der inneren Mächte müßte das Herz verbluten. Aber in solche Tiefen des Erlebens dringt die Erweiterung des geistigen Horizontes oder die technische Eroberung der Welt nur bei verhältnismäßig wenigen Menschen. Darum sind es auch nur kleine Kreise, die für eine wirkliche Beeinflussung des religiösen Bewußtseins durch die Wandlungen des modernen Geisteslebens ernstlich in Betracht kommen. Aber ihre Bedeutung ist größer als ihr Umfang. Denn sie erleben voraus, was eine beständig wachsende Anzahl von Menschen allmählich ebenfalls an sich erfahren werden; sie zeigen die Richtung der praktischen Lebensentwicklung und prägen die leitenden Formeln für die wissenschaftliche Arbeit der werdenden Zeit. Darum lohnt es sich, auch ihren Schwierigkeiten und Fragestellungen in der systematischen Theologie mit allem Ernste nachzugehen.

Solche Kreise also sind es, die in ihrem religiösen Bewußtsein durch die beiden angedeuteten Wandlungen des Geisteslebens mächtig bewegt werden. Sie finden nun für das, was sie am tiefsten beschäftigt, in den bisherigen Formen der Theologie weder wissenschaftliche Hilfe noch überhaupt viel Teilnahme und wenden sich darum begeistert der neuen religionsphilosophischen Theologie zu. Sie empfinden diese neue Art von Theologie, die mehr das Verhältnis zu andern Religionen und zum allgemeinen Geistesleben im Auge hat als den spezifischen Inhalt des Christentums, gegenüber der jüngsten Vergangenheit gleichzeitig als eine Erweiterung des Horizonts und als eine Rückkehr zu jenem bewährten Ziele eines einheitlichen Kultur- und Geistessystems einschließlich der Religion, das schon die mittelalterliche Scholastik, der Altprotestantismus und die Aufklärung erreicht zu haben glaubten, und um das der deutsche Idealismus dann wieder mit dem Einsatz höchster innerer Kräfte gerungen hat.

Freilich gerade die historischen Parallelen wecken Bedenken. Das thomistische System alles Wissens, die feinste Blüte der scholastischen Geistesarbeit, ist mit seinem Stufenbau von Natur und Gnade, von Vernunft und Offenbarung viel zu äußerlich, um evangelisches Denken befriedigen zu können. Auch seine melanchthonisch-altprotestantische Abwandlung verleugnet wichtige religiöse Tiefblicke Luthers und begnügt sich an entscheidenden Punkten mit einer äußerlichen Umprägung der katholischen Ansätze. Es ist ebenso allgemein anerkannt, daß die Aufklärung in ihrem Geistessystem das Wesen von Religion und Christentum verkennt, ja innerlich auflöst. Und endlich ist auch der deutsche Idealismus keineswegs ohne weiteres ein Zeuge für die Richtigkeit solchen Strebens. Meister wie Kant und Hegel fallen, wo sie die Religion einem geistigen Gesamtsystem eingliedern wollen, in überwundene Verkennungen der Religion zurück; und selbst von Schleiermacher, der über alle objektiven und subjektiven Voraussetzungen zu einem haltbaren geistigen Neubau verfügte, wissen unsre modernen Religionsphilosophen doch nur zu rühmen, daß er das Problem gestellt, nicht auch, daß er es wenigstens für seine Geistesperiode gelöst habe. Ermutigen können solche Vorgänger nicht; sie stellen mehr die Gefahren als die Fruchtbarkeit dieser ganzen Arbeit ans Licht. Sollte es ein Zufall sein, daß sie alle, obzwar edel und schön, so doch tatsächlich am Wesen des evangelischen Christentums vorübergeirrt sind?

Zum mindesten veranlaßt die historische Ueberlegung uns, genau zu prüfen, ob jene beiden großen Wandlungen der geistigen Lage wirklich zu einer Neuorientierung der Theologie führen. Eine Neuorientierung der Theologie würde vor allem dann notwendig werden, wenn ihre religiösen Voraussetzungen sich gewandelt hätten. Ist das der Fall?

3.

Zunächst fragen wir: greift die umfassende und eindrucksvolle Kenntnis fremder Religionen in den wesentlichen Inhalt unseres Glaubens ein? Der wesentliche Inhalt unseres Glaubens ist — darin stimmen heute die meisten evangelischen Christen überein —, daß wir irgendwie im Anschluß an Jesus Gott erfahren als den heiligen, beseligenden und uns in seinen Dienst rufenden Herrn der Welt. Verbunden ist dieser Glaube mit der Gewißheit, obschon in tappenden, bildlichen Formen, doch wirk-

liche, ja die für die irdische Entwicklung prinzipiell vollkommene Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft zu besitzen. Also wirkliche und höchste Gemeinschaft mit Gott -- aber in engster Verbindung mit einer geschichtlichen Persönlichkeit und einem geschichtlichen Augenblicke! Das bedeutet eine Spannung, die durch das Verhältnis zu andern historischen Religionen mit ähnlichem Anspruch zum Gegensatz gesteigert werden kann. Der Christ sieht, daß andere Menschen auf anderen Wegen als in Jesus Gott zu erfahren glauben, daß darum ihr Gottesbild und Gottesglaube auch andere Züge trägt. Welchen Eindruck muß diese Tatsache auf sein religiöses Bewußtsein machen?

Schwacher Glaube wird naturgemäß durch sie gefährdet und auf die Bahn illusionistischer Zweifel getrieben. Doch das ist Erkrankung des Glaubens; Erkrankungen des Glaubens aber fallen der Seelsorge oder der praktischen Apologetik anheim. Die systematische Theologie hat vielmehr den normalen, den gesunden Glauben zu ihrem Gegenstand. Gesunder Glaube nun reagiert tatkräftig gegenüber neuen Tatsachen; er reagiert, indem er sie siegreich seinem Erlebnis- und Urteilskreise einzugliedern sucht. Er stärkt sich, entfaltet seine Kräfte und verwirklicht neue, bisher verborgen in ihm schlummernde Möglichkeiten durch solche erobernde Betätigung.

Schon früh fand der Glaube sich veranlaßt, der Tatsache der Fremdreligion ins Auge zu blicken. Aber was er dabei an Gedanken erzeugte, das war beeinflußt durch die eigentümliche Lage der alten Christenheit. Umdroht und verfolgt von Juden wie Heiden, empfand man lediglich den scharfen Gegensatz zur fremden Religion und sah in ihr die Bosheit dieser Welt oder gar die satanischen Verführungen des Fürsten dieser Welt wirken. So reagierte der Glaube unter dem furchtbaren Druck der Zeit einseitig, sogar mit Verirrungen zum Fanatismus — von einer religiösen Eroberung der störenden Tatsachen ist nicht die Rede.

Ebensowenig führte die doketische oder doketisierende Wendung des christlichen Glaubens zum Ziele, die bald genug (oft in Verbindung mit jener Einführung des Satans oder irgendwelchem Dualismus) die Spannung zwischen dem Ewigkeitsbewußtsein und dem geschichtlichen Charakter des Christentums völlig zu Gunsten des ersteren aufzulösen suchte. Wegdeutung alles geschichtlich Bedingten an Jesus, so daß die Ewigkeit selbst jeden Vorgang und jedes Wort seines Lebens unvermittelt, restlos erfüllt und so die

Geschichtlichkeit zum bloßen Scheine herabdrückt — das bedeutet allerdings eine Erhebung über alle Fremdreligion, die des Satans kaum noch bedarf, um das christliche Bewußtsein über die Ansprüche der Gegner zu beruhigen. Aber das Christentum konnte auf die wahre Menschheit, auf die wahre Geschichtlichkeit Jesu nimmermehr verzichten. Selbst das Dogma von der göttlichen und menschlichen Natur Christi, das Jesus trotz Anerkennung seiner Menschheit zu einer völlig absoluten Erscheinung innerhalb der Geschichte machte und so das Christentum über alle Schranken der Geschichte, d. h. auch über allen Wettbewerb anderer Religionen hinaushob, selbst dieses Dogma geriet in Spannung mit dem durch das geschichtliche Jesusbild der Evangelien genährten Bewußtsein der neueren protestantischen Christenheit. Es ist, wenn nicht für alle sogenannt kirchlichen Kreise, so doch für die gesamte, auch die konservative systematische Theologie dahingefallen zugunsten einer vollen Anerkennung der Geschichtlichkeit Jesu und einer mehr innerlichen Verbindung des Göttlichen mit dem Menschlichen. So tritt denn auch die alte Spannung zwischen Ewigkeitsanteil und geschichtlichem Charakter des Christentums wieder doppelt deutlich zutage. Sie hat sich gegenüber allen Abschwächungen als ein notwendiges, ja grundlegendes Stück des christlichen Bewußtseins erwiesen. Damit aber bleibt jenes eigentümliche Verhältnis zu den Fremdreligionen; es bleibt die Aufgabe, ihrer auf religiösem Wege Herr zu werden, ohne die eigene Geschichtlichkeit oder umgekehrt die eigene Ewigkeitsgewißheit preiszugeben.

Eine wirkliche religiöse Eroberung läßt sich nur so vollziehen, daß man sich dem Gegenstande fragend gegenüberstellt. Man wird nur dann seiner Herr werden können, wenn man ihm sein Wesen abgelauscht, wenn man sich einfühlend in ihn versenkt hat. Erst so offenbart er seinen Ernst, seinen Reichtum und seinen Wert. Gerade das ist also notwendig, was sich in der Neuzeit in wachsendem Maße von selbst mit den fremden Religionen vollzieht. Sie drängen sich unserem Bewußtsein auf in ihrer geschichtlichen Bedeutung, in ihrer Verflechtung mit bestimmten Kulturen, teilweise aber auch unmittelbar als überaus hohe und edle Erscheinungen. Das eben ist die Grundlage für ihre religiöse Eroberung durch das Christentum. In all ihrer Kraft stellen wir sie dem christlichen Glauben gegenüber und lauschen, welche Reaktionen der Glaube dabei vollzieht.

Vielleicht begnügt er sich auch hier wie an so vielen Punkten

mit der offenen Anerkennung des Rätsels. Der eigenen unvergleichlichen Gottesgemeinschaft ist er gewiß, und andern Glaubensarten mag er nicht abstreiten, was sie ähnliches für sich in Anspruch nehmen. Soweit das Rätsel solche Christen innerlich plagt, werfen sie mit allen andern Nöten des Lebens auch diese auf Gott und freuen sich der Hoffnung, einst als selige Geister das Geheimnis zu durchschauen. So kann fester, guter Glaube auf die Lösung der Schwierigkeiten verzichten und in seinem Verzicht die Tiefen Gottes verehren. Aber die Regel wird es kaum sein. Ein froher Glaube, der noch welterobernde Kräfte in seinem Besitze weiß, wird die fremden Religionen den Stoffen einzuordnen suchen, in denen er seinen Gott erlebt.

Wenn er nun fragend vor die fremden Religionen und religiösen Persönlichkeiten tritt, dann kann er sehr Verschiedenes erleben. Hier aber, wo es uns nur auf die Gesamtanschauung ankommt, müssen wir vor allem Einen Punkt betonen. Der Christ hat in Jesus die auf ihn gerichtete Wirkung Gottes und Gott selbst als den unmittelbar ihn fordernden Herrn erfahren. Darum ist seine Religion ihm eine Religion der Offenbarung, ein Vorgang, der ihn mit einem Stück Menschengeschichte lebendig verbindet und doch eine direkte übergeschichtliche Wurzel besitzt. Wer diese Erfahrung macht, fühlt sich dadurch zunächst in sehr naiver Weise auf eine Sonderhöhe gestellt und ist geneigt, seiner Religion allein diesen Vorzug zu verleihen. Es fragt sich, ob ein Christ, der andere Religionen empfänglich auf sich wirken läßt und so die ursprüngliche Naivität verliert, nun unter dem Eindruck ihres Kultus, ihres Gedankengehaltes oder ihrer großen Persönlichkeiten analoge positiv vergleichbare Erfahrungen macht oder nicht.

Vielleicht wird er, obschon ergriffen durch den Reichtum, der sich hier öffnet, doch zunächst den Eindruck der Fremdheit, der religiösen und sittlichen Minderwertigkeit gewinnen. Und weil ihn alles so fremd berührt, so verschieden von dem, was er als religiösen Vorgang in sich selber kennt, deshalb vernimmt er hier überhaupt nichts von der Stimme der Gottheit. Und weil er sie nicht vernimmt, deshalb bestreitet er den Anspruch der Fremdreligion auf Offenbarung. Was er Hohes und Herzbewegendes an einem Plato oder Buddha schaut, das wirkt auf ihn nicht direkt als ein Ruf aus der Höhe, sondern lediglich als Erzeugnis der suchenden, aber unheilbar irrenden Menschenvernunft. Es erinnert ihn im besten Falle an die Stunden, da er selbst vielleicht mit allen

Kräften der Vernunft Gott erkennen wollte, und da der Ekel am Irdischen und Gemeinen, oder die Harmonie der Welt, oder die Begeisterung über die das Weltall durchströmenden geistigen Mächte ihn so hoch emporhoben, daß er wirklich sein Haupt in die Sphären der Ewigkeit zu betten glaubte. Aber es erneuert in ihm nicht, auch nicht unklar und schwach, das spezifisch christliche Erlebnis, in dem die wirkliche, in der Geschichte, d. h. auch in seinem Lebensgange sich vollziehende Offenbarung Gottes ihn auf seine Knie wirft und ein neues, allem eigenen Tasten unendlich überlegenes Leben in ihm schafft. Zu Gott führt es ihn nur insofern, als es seine Ehrfurcht vor dem ringenden, emporsehnenden Menschen und damit vor dem Schöpfergotte steigert. Auch darin liegt eine Art Eroberung der Tatsache, daß es andere Religionen gibt, für den eigenen Glauben; aber sie bedeutet keine Eroberung der Fremdreligion selbst, die ja als Religion dabei wertlos bleibt, sondern nur eine Erweiterung in der religiösen Betrachtung des Menschen und damit der Schöpfung. Indem also ein solcher Christ die fremde Religion würdigen möchte, erfährt er nichts, was ihr und seinem Glauben gemeinsam wäre, sondern allein den Gegensatz: den Gegensatz zwischen der Religion als einem Erzeugnis der geschichtlichen Offenbarung und der Religion als einer Eigenschöpfung edlen Menschentums. Er nimmt daher selbständig und weiterbildend die Beurteilung des Heidentums auf, die bereits im 17. Kapitel der Apostelgeschichte angedeutet ist.

In der systematischen Theologie der Gegenwart zeigt sich diese Erfahrung überall da mit größerer oder geringerer Klarheit, wo der Begriff der Offenbarung auf die alt- und neutestamentliche Religion beschränkt, und wo die Arbeit am „Wesen der Religion" entweder gänzlich beiseite gelassen oder doch nur als Vorarbeit für die Hauptaufgaben des Systematikers geschätzt wird. Denn wo bei dem Vergleich von Christentum und Fremdreligion gar kein positiver Gemeinbesitz anerkannt wird, da bleibt der Begriff der Religion selbst etwas sehr Allgemeines und Aeußerliches; er drückt dann nicht wie andere wichtige Begriffe der systematischen Theologie einen besonderen religiösen Inhalt aus, sondern ist eine bloße Hilfslinie zum ordnenden Verständnis der menschlichen Geistesgeschichte und Vernunftbetätigung. Die ganze Religionsphilosophie hat auf diesem Boden geringe theologische Bedeutung; sie ist wichtig im Grunde nur für die Apologetik.

Daneben aber zeigt die Geschichte des Glaubens eine andere Möglichkeit, religiös der fremden Religionen Herr zu werden. Es gibt Christen, denen der Blick auf einen Plato oder Sakyamuni doch irgendwie ähnliche Erlebnisse weckt wie der auf Jesus von Nazareth und die Bibel. Wohl werden diese Erlebnisse schwächer und trüber bleiben als die spezifisch christlichen, sie werden vor allem keine positive Weltüberwindung, kein volles Bewußtsein der Schuld und Vergebung auslösen können; aber sie erweisen sich zahlreichen Christen doch auch als direkt von Gott gewirkt. Damit gewinnen sie Anteil an der Offenbarung; der Begriff der Offenbarung weitet sich aus, Gott wird in einem besonderen Sinne ein Gott auch der Heiden. Das Verhältnis des Christen zu Gott verliert dabei seine Exklusivität, es tritt aus seiner isolierten Stellung heraus in eine positive Beziehung zu dem Gottesverhältnis der Heiden. Dies Erlebnis bedeutet nicht, daß es für den Christen gleichgültig oder zufällig würde, ob er auf Plato und Sakyamuni oder auf Jesus blickt. Mögen jene religiösen Persönlichkeiten noch so reich und groß erscheinen, sie geben ihm weder die Gewißheit noch den Inhalt seiner Gotteserkenntnis und Gottesgemeinschaft. Nur das ist gemeint, daß er, der sich in Jesus von dem heiligen und ewigen Gott selbst ergriffen weiß, nun auf Grund seiner Gottesgewißheit in jenen anderen Großen doch Strahlen aus demselben Lichte, obschon schwache und getrübte erkennt. Hier trennen sich also Absolutheit im Sinne der abschließenden Vollkommenheit und Absolutheit im Sinne der Exklusivität des christlichen Gotterlebens: jene bleibt unerschüttert bestehen, diese schwindet dahin.

Zweifellos liegt in der Zusammenfassung des Christentums mit andern Religionen, wo sie dem Menschen innerlich möglich wird, ein religiöser Gewinn. Zwar kommt wenig in Betracht, daß dabei die Stoffe sich mehren, in denen der Christ seinen Gott zu erleben vermag; die Wirklichkeit bietet ihm eine solche Fülle von Möglichkeiten dafür, daß diese Vermehrung höchstens bei Menschen ins Gewicht fällt, die ihre Teilnahme aus beruflichen oder andern Gründen besonders oft und in besonderem Maße auf die fremden Religionen richten. Das Wichtigste ist vielmehr, daß sich hier tiefere Blicke öffnen in das geschichtliche Walten Gottes. Indem die Religionsgeschichte zur Offenbarungsgeschichte wird, zeigt sie uns Gott in einer Weise mit den Irrgängen des Menschengeistes verbunden, von der wir sonst nichts ahnen können. Auch

niedrigen und durchaus andersartigen Menschen läßt er sich nicht unbezeugt; irgend einen Strahl aus seiner Herrlichkeit spendet er auch Religionen, die uns zunächst als reine Verderbung erscheinen — und dieser Strahl genügt, um ihre Gläubigen doch etwas zu erheben über die Niederungen ihres übrigen Daseins. So bereichern wir die Erkenntnis, die der Christenheit in der Person Jesu von Nazareth aufgegangen ist, daß Gott vorzüglich in der Geschichte die Menschen ergreift. Wir finden eine neue Bewährung des Satzes, den Schleiermacher in den „Reden" ausgesprochen hat: das Christentum ist die Religion in höherer Potenz, sofern es Gott in der Geschichte der Religion selbst zu schauen weiß. Und wo sich die Anschauung Gottes in der Geschichte derart bereichert, da empfängt auch unser gegenwärtiges Leben eine Gabe: eine Stärkung der Zuversicht, daß der Gott, der selbst den Heiden nahe blieb, auch irrenden Zeiten und Bewegungen der Christenheit seine Offenbarung schenken wird.

Die systematische Theologie spiegelt diese religiösen Vorgänge vor allem darin wider, daß sie einen inhaltvollen Religionsbegriff aufstellt. So abstrakt der Religionsbegriff auch hier sein mag, er will mehr bedeuten als eine Hilfslinie für das Verständnis der Geistesgeschichte und Vernunftbetätigung. Er will einen wirklichen Besitz ausdrücken, der allen Religionen in sehr verschiedener Art, Reinheit und Stärke immanent ist und selbst durch die trübsten Degenerationen hindurch wenigstens geglaubt und geahnt werden kann. Darum haftet auch die persönliche Teilnahme der Forscher an ihm; sie stellt ihn in den Mittelpunkt theologischer Kämpfe und erfüllt die Schriften darüber mit religiöser Begeisterung. Neben den inhaltvollen Religionsbegriff tritt ferner ein die Religionsgeschichte umspannender Begriff der Offenbarung; er vor allem hilft dazu, daß die Aufhebung der Exklusivität nicht das Christentum auf die Linie der übrigen Religionen herabdrückt, sondern vielmehr diese emporhebt in ein höheres Licht. Als notwendige Folge stellt sich überdies das Streben ein, die Fülle der konkreten Religionen zusammenhängend zu ordnen, sei es in einem sachlich gegliederten Stufenbau, sei es in einem durch die Zeiten hinschreitenden Gange der Entwicklung von Religion und Offenbarung; wenigstens quellen hier Normen, Maßstäbe und konstruktive Prinzipien, damit aber erst die Möglichkeiten für ein solches Unternehmen auf — reichlich hypothetisch wird es trotzdem bleiben.

4.

Der wichtigste Gegensatz also, der in der theoretischen Bearbeitung der fremden Religionen auftauchen kann, geht auf Verschiedenheiten des religiösen Erlebens zurück. Darum kann auch die Entscheidung nicht primär aus der wissenschaftlichen Entwicklung erwachsen. Vielmehr muß hier wie an den meisten wichtigen Punkten der systematischen Theologie die weitere Entfaltung der praktischen Frömmigkeit den Ausschlag geben. So ist es tatsächlich von jeher gewesen. Das zeigt die Geschichte der Theologie, sobald wir nur aufhören, sie isoliert als reine Begriffs- und Gedankengeschichte zu behandeln und ihre Stoffe vielmehr in den vollen Strom der religiösen Entwicklung zurücktauchen, aus dem sie normalerweise erwachsen. Das nächstliegende Beispiel ist die Religionsphilosophie der Aufklärung, die innerhalb des Protestantismus zum ersten Male ausdrücklich das Verhältnis des Christentums zu den andern Religionen behandelt hat. Sie tat es so, daß sie den historischen Weg des Gotterlebens für zufällig erklärte. Wichtig schien ihr nur das Ergebnis, die rechte Vorstellung von Gott. Sie meinte diese lostrennen zu können von der Person ihres Entdeckers und Introduktors: mit der Person des jeweiligen Introduktors bleibe auch die zeitgeschichtliche Bedingtheit, d. h. alles zurück, was im besten Falle einst nötig war, aber jetzt die Religion trübt und ihre Entwicklung hemmt. Und das Ergebnis, der Gottesgedanke, sei tatsächlich in allen großen Religionen gleich; er sei Gemeinbesitz des Menschengeistes, sobald man diesem nur seine natürliche Entfaltung ermögliche. So wird der als allein wertvoll erscheinende Inhalt der eigenen christlichen Frömmigkeit auf eine überzeitliche, übergeschichtliche Höhe erhoben, während alles Uebrige als gleichgültig oder störend dahinten bleibt.

Woher diese Lösung des Problems gerade damals? Wohl nimmt sie in ihr Gespinst auch Fäden aus der spezifisch wissenschaftlichen Entwicklung auf. Den Ausschlag aber gibt die religiöse Lage. In der Aufklärung wurde zum ersten Male breiteren Kreisen von gebildeten Christen die Tatsache der Fremdreligion wichtig: der Religion, die man aus dem um sich greifenden Stoizismus herausfühlte, aber auch der Religion, die man durch den gesteigerten Verkehr mit anderen christlichen Konfessionen oder durch die zahlreiche Reiseliteratur im Heidentum würdigen lernte. Indem die

Tatsache solcher Fremdreligion wiederum auf die Menschen drückte, zwang sie das christliche Bewußtsein zu dem Versuch, ihr religiös gerecht zu werden. Und auch der Weg, den es einschlug, war durch die religiöse Entwicklung bedingt. Die konkreten konfessionell geschichtlichen Formen der Frömmigkeit waren durch Vorgänge wie die Religionskriege und die Ausartungen der Orthodoxie für das Empfinden zahlreicher Menschen diskreditiert; sie schienen die Väter alles Unheils in Kirche und Welt zu sein. So zog man sich von den konkreten Formen und Stoffen des Gotterlebens auf die allgemeinen zurück, d. h. auf das, was diesen christlich erzogenen Geschlechtern als selbstverständlich und unabhängig von den besonderen geschichtlichen Formen erschien und darum unwillkürlich in fremde Religionen eingedeutet wurde. Das Allgemeinste aber war der Gottesgedanke mit seinen Beziehungen auf Weltbild und Lebensführung. Er trat desto energischer in den Mittelpunkt der Frömmigkeit, weil man ihn wider die Erstlingsformen des neuen Materialismus schützen mußte und mit dem Aufgebot alles inneren Erlebens, dessen die wesentlich nach außen gewendete Aufklärung noch fähig war, auch schützen wollte. Indem man gegenüber den Spöttern den Gedanken Gottes dachte und auf Welt oder Leben anwandte, fühlte man mit andächtiger Rührung das Dasein eines gütig und weisheitsvoll regierenden Schöpfers, fühlte man sich zugleich verbunden auch mit den außerchristlichen Frommen. Wie man in der kosmopolitischen Begeisterung für die Menschheit gleichgültig wurde gegenüber dem eigenen Staate, so in der Begeisterung für den allgemeinen Gottes- und Tugendgedanken gegenüber den besonderen Formen, in denen allein man ihn besitzen kann.

Diese Einseitigkeit war ein Fehler der Frömmigkeit, nicht nur der Theorie: deshalb konnte sie auch so breite Schichten und lange Zeiten beherrschen. Und als sie überwunden wurde, da geschah es wiederum dank einer praktischen Wandlung. Unter den verschiedensten Einflüssen nämlich lernte die evangelische Christenheit von neuem Gott in der Geschichte und damit in konkreten, scharf umrissenen Formen erleben; sie lernte mit einer noch nie erkannten Bewußtheit die Geschichte als dauernden Quell und Stoff des Gotterlebens schätzen.

Auf Vorgängen des praktisch-religiösen Lebens also beruhen die ersten umfassenden Erörterungen der Neuzeit über das Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen. Wenn dieser

Zusammenhang schon für die als intellektualistisch verschriene Aufklärung gilt, wie viel mehr für spätere Versuche, die das Gewicht der irrationalen Geistesfunktionen stärker und bewußter in die Wagschale werfen, vor allem auch für die der gegenwärtigen Theologie! Sie findet überdies für ihre Arbeit einen weit stärkeren Rückhalt im lebendigen Glauben, sofern er eben heute häufiger und intensiver als ehedem in innere Berührung mit den fremden Religionen tritt. Je rascher und weiter dieser Prozeß fortschreitet, desto kräftiger wird der Glaube veranlaßt, Stellung zu nehmen, das Netz seiner Erlebnisse und Gedanken erobernd über die neuen, zunächst störenden Wirklichkeiten zu werfen und so allmählich eine Klärung herbeizuführen. Sache der systematischen Theologie ist es, ihm diese Aufgabe nicht durch vorschnelle Oktroyierung einer noch so schönen Theorie abzunehmen, sondern vielmehr in aller Schwere und Tragweite verständlich zu machen. Vorführung des religionsgeschichtlichen und religionspsychologischen Stoffes, Aufweis und Klärung der verschiedenen möglichen Glaubensgedanken und ihrer Verankerung im lebendigen Glauben, Aufklärung über die Trübungen oder individuellen Zufälligkeiten, die vielleicht unser Urteil beeinflussen möchten, Drängen auf persönliche religiöse Entscheidung — das ist es vor allem, womit die systematische Theologie dabei helfen kann und soll. So wird sie der Religion ihren notwendigen Dienst leisten, ohne sie zu beherrschen.

Was an der großen Hauptfrage des Religionsbegriffs gezeigt worden ist, das ließe sich nun mutatis mutandis auf andere Probleme der modernen Religionsphilosophie übertragen. Hier sei nur daran erinnert, daß sogar das innere Verständnis fremder Religionen abhängt von eigenen religiösen Voraussetzungen. Ein Forscher, der das eigentümliche Leben einer Religion im eigenen Innern erfährt, wird zwar diese für die wahre und allen anderen überlegene halten, er wird daher zunächst keinen Anspruch auf volle Objektivität und Allgemeingültigkeit erheben dürfen. Aber da er es in seinem Glauben erlebt, wie der Organismus einer Religion sich aufbaut, wie alles Aeußere seinen Sinn und seine Kraft aus verborgenen Wurzeln empfängt, so werden auch die Merkmale der fremden Religionen, die seine Beobachtung oder die Religionswissenschaft ihm zeigen, für ihn lebendig; sie fügen sich zu einem Ganzen zusammen und werden intuitiv als beseelte Körper verstanden. So bringt er jenes innere Verständnis fremder

Religionen wenigstens annähernd auf, das die moderne Religionswissenschaft trotz ihres Eifers und ihrer dankenswerten Einzelerfolge in den meisten Fällen schmerzlich vermissen läßt. Ist das richtig, so dürfen wir auch sagen: je reicher und tiefer die Eigenfrömmigkeit eines Forschers ist, desto mehr besitzt er positive Maßstäbe und Möglichkeiten der Einfühlung in fremde Religionen. Am tiefsten wird ceteris paribus derjenige eindringen können, der im Leben der höchsten, der universalen Religion persönlich mitten inne steht; wenn überhaupt auf diesem Gebiete von Objektivität und Allgemeingültigkeit geredet werden kann, so darf e r den Anspruch darauf erheben.

So ergibt sich von allen Seiten her dieselbe Einsicht, daß unsere Stellung zu den fremden Religionen, damit aber unsere Behandlung der Fremdreligion überhaupt von persönlichen religiösen Voraussetzungen getragen sein muß, wenn sie einen Wert haben soll. Ausgeprägtes religiöses Eigenleben, das ist der Zauberstab, mit dem der Theoretiker den stummen Stoff der Religionsgeschichte und Religionspsychologie zur Offenbarung seines Wesens zwingt. Darin aber liegt zugleich eine Aussage über das V e r h ä l t n i s dieser Probleme z u r D o g m a t i k. Es gibt in der Wissenschaft nichts Gefährlicheres als die Benutzung subjektiver Voraussetzungen und Maßstäbe. Sie verliert nur dann ihre Gefahr, wird überhaupt erst dann wissenschaftlich gerechtfertigt, wenn sie dem Forscher als innerlich notwendig bewußt wird. Wie Kant der Wissenschaft und Philosophie dadurch einen festen Boden geschaffen hat, daß er den beherrschenden Anteil der menschlichen Vernunfttätigkeit an unseren Erkenntnissen methodisch nachwies, so muß auf unserem Gebiete der notwendige Einfluß der lebendigen Religion auf alle tieferen Erkenntnisse methodisch herausgearbeitet werden. Dazu genügt nicht die Feststellung der Tatsache selbst, sondern es ist eine bewußte wissenschaftliche Erfassung der eigenen religiösen Voraussetzungen nötig. Wir müssen wissen, inwiefern die Erlebnisse und Glaubensmotive, von denen unser Verständnis fremder Frömmigkeit wie unsere Stellung zu ihr zehrt, notwendige Elemente oder Aeußerungen unseres Glaubens sind, und wie sie mit dem Gesamtgewebe unseres Glaubens innerlich zusammenhängen. Das aber erfahren wir lediglich aus der Dogmatik und Ethik. Wir müssen den jetzigen Zustand überwinden, daß die Theorie über das Verhältnis der Religionen sich nur halb-

bewußt oder unbewußt, nur gelegentlich oder willkürlich, d. h. in einer sehr unwissenschaftlichen Weise auf das eigene religiöse Bewußtsein stützt. Entscheidet einmal das christliche Bewußtsein in der Stellung zu anderen Religionen, dann muß die von diesen handelnde systematische Theorie auf der Einzelwissenschaft vom evangelischen Glauben, auf der systematischen Durchdenkung seiner Struktur und Auswirkung beruhen [1]). Die spöttische Abwendung von Dogmatik und Ethik rächt sich nirgends bitterer als in der Religionsphilosophie selbst — sie nimmt ihr die Möglichkeit, ihre notwendigen Voraussetzungen aus dem organischen Zusammenhang der Wissenschaften heraus zu begründen. Die Folgen zeigt die Geschichte der Religionsphilosophie. Die Aufklärung, die Schelling, Hegel usw. sehen ihre Aufgabe in der Deutung des überlieferten dogmatischen Stoffes nach den Ergebnissen ihrer Religionsphilosophie und erzeugen so eine Dogmatik, die nichts weniger bietet als ein Bild der Struktur und der Inhalte des christlichen Glaubens; und umgekehrt hindert das Fehlen eines solchen Bildes sie daran, ihre Religionsphilosophie über die Linie der willkürlichen Vernunftkonstruktion emporzuheben.

5.

Die zweite neue Tatsache betraf das Verhältnis der Religion zum allgemeinen Geistesleben. Freilich wird sie ebensowenig wie die erste für alle Christen wichtig. Sie tritt lediglich solchen Menschen eindrucksvoll in ihr Bewußtsein, die durch Beruf, Bildung oder persönliches Nachdenken dazu geführt werden, ihr geistiges Eigendasein und ihren Anteil am allge-

1) Ganz parallel zur Behandlung der fremden Religionen ließe sich die der fremden christlichen Konfessionen geben. Auch hier wird der religiös-kirchlichen Aufgabe weder durch Vergleich der Lehren noch durch Darbietung umfassender historisch-psychologischer Kenntnisse genügend gedient. Es handelt sich im tiefsten Kern darum, der darzustellenden Tatsachen und überdies der in der Existenz fremder Konfessionen gegebenen Schwierigkeiten innerlich Herr zu werden, d. h. sie dem Kreise der religiösen Erfahrung zugleich kritisch und positiv einzugliedern. Das Problem der Symbolik verbindet also mit der grundlegenden historischen eine wichtige systematische Aufgabe, die in Dogmatik und Ethik nicht erledigt werden kann; die Symbolik hat nicht nur an die alte Symbolwissenschaft, sondern zugleich an die altprotestantische und an die von Schleiermacher geforderte Polemik anzuknüpfen.

meinen Geistesleben nicht nur naiv auszuüben, sondern auch zum Gegenstande der Betrachtung zu machen. Wer es tut, der wird sich dem Eindruck der veränderten Lage nicht entziehen können. Es erhebt sich darum die Frage: ist die Aenderung so groß, daß sie in der auf die religiöse Erfahrung gebauten Theologie umwälzend wirken muß?

Dabei gilt es Zweierlei zu unterscheiden: das Verhältnis der Religion zu den Inhalten des Geisteslebens und das zu den geistigen Betätigungen selbst. Das größere Interesse wendet sich zunächst zweifellos jenem zu. Denn es birgt die Schwierigkeiten, die auf den ersten Blick das religiöse und kirchliche Leben der Gegenwart am schwersten zu drücken scheinen. Die Inhalte des allgemeinen Geisteslebens widersprechen vielfach Auffassungen und Sätzen, die als spezifisch kirchlich oder christlich gelten; wer wird nicht irgendwie berührt von den scharfen Gegensätzen etwa zwischen dem modernen und dem in Dogma und Bibel selbstverständlich mitwirkenden antiken Weltbild, von den Gegensätzen auch zwischen dem modernen und dem in breiten christlichen Kreisen nachwirkenden pietistischen Lebensideal? So lockt es den denkenden evangelischen Christen zunächst, Klarheit über die Stellung des Glaubens zu den wichtigsten Inhalten des modernen Geisteslebens zu suchen; zahlreiche Geister sehen wir in der systematischen und apologetischen Literatur damit beschäftigt. Für uns würde sich dabei die besondere Frage ergeben, ob die Inhalte des Geisteslebens, Weltbild und Philosophie, Wissenschaft und Sittlichkeit, Kunst und Dichtung sich während des letzten Menschenalters so verändert haben, daß sie neuartige religiöse Erlebnisse oder Glaubensgedanken wecken und so auch eine Umwandlung der von dem älteren Geschlecht herausgearbeiteten theologischen Grundzüge fordern. Ich meine, die Frage stellen, heißt sie verneinen. Aber ich möchte hier kein Gewicht darauf legen, schon weil wir unmöglich in diesem Zusammenhang alle in Betracht kommenden Seiten des Problems auch nur andeuten, geschweige besprechen können [1].

---

[1] Ich würde es einerseits von den Gesichtspunkten aus tun, die Männer wie Herrmann und Julius Kaftan betonen (vgl. z. B. dessen in einem buntscheckigen Sammelwerk vergrabenen Aufsatz über „Kirche und Wissenschaft" in „Weltanschauung", hrsg. von Frischeisen-Köhler, 1911, S. 455—72); ich würde aber daneben zu zeigen versuchen, daß die uns zu eindrucksvollen Wirklichkeiten gewordenen, obschon niemals fertigen Inhalte der Wissenschaft

Vor allem aber scheint mir der Gedanke an die Inhalte des modernen Geisteslebens, obschon der nächstliegende, so doch nicht der wichtigste zu sein. Das Verhältnis unseres Glaubens zu ihnen ist vielmehr durchaus abhängig von dem Verhältnis des Glaubens zu den außerreligiösen Tätigkeiten unseres Geistes selbst. Deshalb wenden wir uns wesentlich ihm zu.

Im Laufe des letzten Menschenalters war vor allem das eine Urteil des Glaubens über das außerreligiöse Geistesleben klar und scharf herausgearbeitet worden: der Glaube rechnet alle anderen geistigen Funktionen zur W e l t; nur der Sittlichkeit gibt er eine Sonderstellung, sofern er sie irgendwie teilnehmen läßt an seiner eigenen Gottbezogenheit. Was bedeutet das Urteil „Welt"? Es bedeutet nicht, daß etwas niedrig oder wertlos sei; der protestantische Weltbegriff ist ein durchaus anderer als der katholische, er bezeichnet die Wirklichkeit als gottgeschaffen, nämlich als den Stoff, an dem einerseits der Mensch seine Persönlichkeit und die Menschheit ihre Gemeinschaft herausarbeiten, an dem wir anderseits Gott selbst erleben und Gott dienen sollen. Es liegt also ein positives Werturteil darin, wenn wir etwas als Welt beurteilen. Allein das ist nicht der einzige Inhalt des Begriffs, er enthält vielmehr zugleich eine Negation. Er drückt aus, daß die mit ihm bezeichneten Gebiete nicht die höchste und eigentliche Wirklichkeit sind, daß der Christ als solcher über den Inbegriff der raumzeitlichen Wirklichkeit hinausgehoben ist. Er weiß sich und seinen neuen Lebensbereich nicht nur wie die raumzeitliche Wirklichkeit als Mittel zum Zweck, sondern gerade als einen ihr vorgeordneten, mit dem höchsten Gesamtziel der göttlichen Tätigkeit organisch verbundenen Zweck; und er weiß sich im Innersten befreit von den Lebensgesetzen, die alles Weltliche unweigerlich binden.

Bei der Anwendung auf die geistigen Funktionen des Menschen kommt nun innerhalb der systematischen Theologie, wie sie auf den Bahnen Schleiermachers und Ritschls ausgebildet worden ist, in erster Linie die n e g a t i v e Seite des Urteils in Betracht. Sie sind für den Glauben durchaus „Welt", sofern ihre empirisch-seelische Ausübung sich nach dem Gesetze alles animalischen und

---

unser Glaubensleben zur Erzeugung von Motiven und Gedanken reizen, die wertvoll werden können, ohne die grundlegenden, erprobten Inhalte des Glaubens irgend zu entwerten. Die beiden Gedankenreihen schließen sich keineswegs aus.

damit des raumzeitlichen Lebens vollzieht, sofern sie keinen Selbstzweck bilden, sondern nur der Ausbildung der Persönlichkeit und Persönlichkeitsgemeinschaft dienen, und sofern sie schließlich doch unfähig sind, aus eigener Kraft den Menschen in den neuen Lebensbereich des Glaubens emporzuheben. Wie an dem ganzen natürlichen Geistesleben, so betätigt der Glaube dies Urteil an jeder der nichtreligiösen Funktionen. Er unterscheidet sich von ihnen, obwohl er sich in Kultur und Geistesgeschichte, ja auch im Einzelleben eng mit ihnen verwoben weiß. Darum ist die systematische Theologie vor allem des letzten Jahrhunderts, d. h. von dem Augenblicke an, da das moderne Geistesleben sich bildet, auf mannigfachen Wegen bemüht, Selbständigkeit, Eigenart und Weltüberlegenheit der Religion darzustellen.

Die Zurechnung zur Welt traf zunächst und vor allem das theoretische Erkennen. Es hatte trotz des paulinischen Satzes, daß nur der Geist die Tiefen Gottes erkennt (1. Kor. 2, 10), schon früh einen breiten Spielraum innerhalb der Glaubenswelt erhalten. Das philosophische Denken des ausgehenden Altertums war so religiös gestimmt, daß es eine wichtige Hilfe des Glaubens zu sein schien. Vom Zeitalter der Apologeten an erhielt es die Aufgabe, metaphysische Hintergründe und Stützen für die religiöse Erkenntnis zu bauen, in der thomistischen Scholastik erreichte diese Verbindung von Religion und Welterkennen ihren bis heute Achtung gebietenden Gipfel. Trotz der Feindschaft Luthers eroberte es sich im Protestantismus aufs neue diese Rolle; ja in der Aufklärung und der idealistischen Spekulation schwang es sich auf zum Herrscher des Glaubens, indem es beanspruchte, den eigentlichen Sinn und die Grenzen der Glaubenssätze zu bestimmen — erst mit umdeutender Anerkennung, dann bei den kritisch denkenden Epigonen der deutschen Spekulation mit scharfer Kritik. Solche Ueberspannung war nötig, um die Augen für den Charakter und die Grenzen des theoretischen Erkennens zu öffnen. Schon im Pietismus war Luthers Widerspruch von neuem lebendig geworden, und im Gegensatz zur Aufklärung hatten gerade die religiösesten Geister des deutschen Idealismus, mit eigener religiöser Erfahrung und mit einem feinen Blick für das Gewebe des Seelenlebens begabt, die religiöse Ohnmacht der Vernunft gepredigt: Hamann, der junge Herder, Schleiermacher. Und gegenüber der herrschenden Metaphysik fanden sie eine wissenschaftliche Stütze zunächst in der englischen, dann

in der Kantischen Erkenntnistheorie — der Bund zwischen religiöser Selbstbesinnung und scharfer Kritik des menschlichen Erkennens erweist sich schon hier als innerlich notwendig: er ist nicht eine Uebertragung einer philosophischen Strömung auf das religiöse Gebiet, sondern der Versuch, einer religiösen Erkenntnis mit philosophischen Mitteln innerhalb der zunächst ganz anders gerichteten Theologie wie innerhalb des allgemeinen Geisteslebens Boden zu verschaffen, nämlich der Ueberzeugung, daß allein die Religion erlebend und ahnend eine probehaltige Weltanschauung gebären oder gar in das Reich des Uebersinnlichen empordringen kann [1]). Der Verstand des Menschen bleibt ewig in den Rahmen dessen gebannt, was die Sinne umspannen; er bleibt ein Stück der Welt. Auch sein logisches Gesetz hat weder Schöpferkraft, ein höheres Dasein zu erbauen, noch Schwungkraft, den Menschen emporzutragen in das übersinnliche Reich. Wenn der Verstand wieder und wieder Flügel gefunden zu haben glaubte, mit denen er sich metaphysisch emporschwingen könne in die Nähe Gottes, dann haben sie sich noch immer als Ikarusflügel erwiesen. Rein philosophische Systeme über Gott und die metaphysische Welt sind Gebilde, die vielleicht bestechen und überraschen, aber keine dauernde Tragfähigkeit besitzen, weil sie auf einer Täuschung über ihre wahren Kräfte und Motive beruhen. Die Religion trägt das Bewußtsein in sich, daß sie ihre Gotteserkenntnis zutiefst nicht kraft ihrer menschlich-rationalen, sondern ihrer offenbarungsmäßigen Elemente besitzt. Sie ist in ihrem innersten Wesen überlogisch, irrational; sie wird durch Tatsachen entzündet und ernährt, die kein Verstand zu schaffen vermag; sie bildet sogar ihre Gedanken nach alogischen Gesetzen, die in ihr selber liegen.

Ebenso spät gelang es, die rechte Stellung zur ästhetischen Empfindung zu gewinnen. Aesthetische Empfin-

---

1) Darin liegt zugleich, daß die religiöse Beurteilung des Vernunfterkennens nicht an die besondere Kantische Form der Erkenntnistheorie gebunden ist. So viel die Theologie auch dem Kantianismus für ihre Selbstbesinnung und für ihre apologetische Aufgabe verdankt, sie hat keinen Anlaß, sich dauernd auf ihn festzulegen, sondern wird auch ihm gegenüber immer stärker die Selbständigkeit ihres Gebietes herausarbeiten müssen; überdies wird sie für ihren wissenschaftlichen Aufbau von neuen, noch weiter fortgeschrittenen Formen der Erkenntnistheorie wiederum dankenswerte Anregungen empfangen.

dungen wie die Freude an der Harmonie in Weltbild und Leben, das ehrfurchtsvolle Staunen vor dem Erhabenen oder umgekehrt der Ekel an der Häßlichkeit des Bösen schwingen von Anfang an mit, wo Gedanken über Gott, Welt und die Seele entstehen. Manche Formen der Mystik und des Pantheismus bezeugen diesen Zusammenhang drastisch. Zwar hat man die wichtige Rolle jener Empfindungen nicht so bald mit Bewußtsein erkannt. Aber im 18. Jahrhundert war die ästhetische Empfindung so hoch und fein entwickelt, daß die Wissenschaft über ihre Bedeutung im System des Geistes nachzudenken begann. Zunächst entdeckte man ihre in der Irrationalität, der Unmittelbarkeit und der starken Beteiligung des Gefühls gelegene Verwandtschaft mit der Religion: bei Herder, Jacobi, Schleiermacher, Fries u. A. wird die Besinnung darauf ein wichtiges Mittel, die Selbständigkeit der Religion gegenüber theoretischem Erkennen und Sittlichkeit zu behaupten. Dabei aber versäumte man es, die Grenzen zwischen der Religion und ihrer Helferin zu ziehen; man schaute die beiden Mächte unklar zusammen. Erst Spätere, vor allem Ritschl und seine Schule, erkannten auch diese Gefahr und bemühten sich darum, die Grenzlinien zwischen Glauben und ästhetischer Empfindung herauszuarbeiten. Darin lag die Aufgabe, das religiöse Urteil über die ästhetische Empfindung festzustellen. Es konnte nicht anders lauten, als daß sie trotz all ihrer Bedeutung, ihrer beglückenden und erhebenden Kraft zunächst ein Stück unseres natürlichen Seelenlebens, ein Stück Welt ist. Ueber Teile der Welt und des Lebens kann sie erheben, aber nicht über das Ganze, nicht in weltüberlegene Höhen. Denn sie enthüllt keine neuen Wirklichkeiten, auf die sie sich stützen könnte, sondern im besten Falle die Idealität des natürlichen Daseins. Sie weiß die Disharmonien und niedrigen Kleinlichkeiten des Lebens, das große erschütternde Leid der Welt, nicht in Erhebungskräfte umzusetzen, sondern höchstens darüber zu trösten, indem sie den Blick von ihnen ablenkt auf die Harmonie, die Schönheit und Erhabenheit, die sie in anderen Teilen derselben Wirklichkeiten entdeckt.

Weitaus am tiefsten in die Glaubenswelt greift die sittliche Funktion des Menschengeistes ein, so tief, daß die Bestimmung der Grenzlinie fast unüberwindlichen Schwierigkeiten begegnet. Zwar eine Moral, die utilitaristisch am Wohle des Einzelnen oder einer Gemeinschaft oder sonst irgendwie äußerlich

orientiert ist, kann selbstverständlich für das religiöse Urteil nur ein Stück Welt bedeuten; sie unterliegt demselben Urteil wie das irdische Wohl selbst. Aber die Sittlichkeit wird oft ganz anders gefaßt; sie wird verstanden als ein Arbeiten des Menschen an seiner überempirischen Persönlichkeit, an der Erhebung der Menschheit von der Erdgebundenheit zur Eingliederung in eine höhere Welt mit höheren, ewigen Gesetzen des Lebens. Eine solche Sittlichkeit trägt ein religiöses Element in ihrem eigenen Innern; sie kann dem religiösen Urteil nimmermehr schlechthin als Welt gelten, sondern wird als innerlich verwandt erfahren, zum mindesten als ein Versuch, von der Welt zur Ueberwelt emporzusteigen. So kommt es, daß ein Theologe wie Ritschl, der eifersüchtig über die Selbständigkeit der Religion gewacht hat, hier keine klare Grenze zu ziehen wußte. Erst Herrmann versucht es mit bewußter Klarheit: ihm ist die Sittlichkeit im Grunde eben jenes Ringen des Menschen um innere Einheit und Wahrheit des persönlichen Lebens, das in der Religion seine Erfüllung findet. Wer aber das Verhältnis so oder ähnlich bestimmt, der behauptet zwar eine Art Wahlverwandtschaft, zieht aber doch eine scharfe Grenze. Das Ziel der Sittlichkeit ist Ueberwindung der Welt, Aufbau eines über die natürlichen Gesetze hinausragenden Daseins; sie ist also selbst der deutlichste Ausdruck für die Bestimmung des Menschen zur Persönlichkeit und zur persönlichen Gemeinschaft. Aber sie arbeitet anderseits mit rein natürlichen Kräften und vermag daher im günstigsten Falle überweltliche Aufgaben zu stellen, nicht ein überweltliches Dasein zu begründen. Das tut erst die Religion, indem sie gewisse Tatsachen des geschichtlichen Lebens als übermächtige Offenbarung des heiligen Willens versteht, nach dem die Sittlichkeit ringt. Damit wird die Religion eine übersittliche Funktion: sie lebt nicht lediglich von der heiligen Aufgabe, sondern von der Gabe des im Richten und Vergeben schenkenden Gottes; nicht durch das Gesetz, sondern durch die Liebe regelt sie das Verhalten ihrer Bekenner in der Welt.

Wird nun das religiöse Urteil, das im Glauben eine reale Beziehung zur Ueberwelt, in allem übrigen geistigen Leben des Menschen aber nur ein Stück, obschon das edelste, der Welt erkennt, durch die *neueste Wandlung* der allgemeinen Lage *wesentlich beeinflußt*? Eine wesentliche Aenderung wäre es, wenn die der Religion günstigere, ja oft unmittelbar religiös gefärbte Wendung der außerreligiösen Geistestätigkeit, die wir

heute im Vergleich mit dem vorigen Menschenalter beobachten, die Grenze zwischen ihr und der Religion verschwimmen ließe. Es wäre dann entweder nicht mehr möglich, sie schlechthin als Welt zu beurteilen. Oder umgekehrt: das „natürliche" Geistesleben könnte als so ideal, so reich an emporhebenden Kräften erscheinen, daß die Religion innerhalb dieses rein weltlichen Bereichs alle ihre Ziele für erreichbar halten lernt; sie müßte dann auf transzendente Bezogenheit verzichten und beginnen, sich neben den übrigen geistigen Tätigkeiten selbst als höchstgesteigerte Weltlichkeit, etwa als Gipfel der Humanität zu beurteilen. Beide Möglichkeiten liegen heute nahe, sie werden vor allem durch Philosophen, die der Religion geneigt sind, verführerisch genug empfohlen; Männer wie Natorp oder Windelband suchen die letztere, Männer wie Eucken die erstere zu verwirklichen.

Freilich die eine Wendung, die rein humane oder innerweltliche Auffassung der Religion, dürfte für ein kräftiges christliches Bewußtsein kaum ernstlich in Betracht kommen. Das reale Verhältnis zur Ueberwelt wird der christliche Glaube sich nicht rauben lassen; es ist untrennbar mit seinem Erleben verwachsen. Mögen Einzelne durch besondere Entwicklungen oder durch die Hoffnung, dann leichter das Christentum im modernen Geistesleben zu behaupten, zum Verzicht darauf geführt werden, der Hauptstrom der Christenheit wird die Berührung durch und die Hingabe an die Ueberwelt als an die Heimstätte aller den Menschen über sich selbst emporhebenden Mächte unbeirrt festhalten. Wenigstens die bisherige Entwicklung des christlichen Bewußtseins läßt keine andere Aussicht als möglich erscheinen. Wo das Gegenteil behauptet wird, da wirkt die Uebermacht des Interesses an einem einheitlichen rein humanen Geistessystem trübend herüber. Es gibt daher auch keine einzige unter den mannigfachen Richtungen der wissenschaftlichen Theologie, die geneigt wäre, auf eine volle Humanisierung des Glaubens einzugehen; Troeltsch z. B. deutet, trotz seiner engen Beziehung zur Philosophie, die Religion im Gegenteil als das Gefühl der Gegenwart Gottes, als den spezifisch metaphysischen, in das Transzendente übergreifenden Trieb des Menschen.

Eher bedarf der Erwägung die andere Frage: erscheinen uns nicht heute die außerreligiösen Geistestätigkeiten in einem so hohen Lichte, daß wir ihnen Teil geben müssen an der überweltlichen Beziehung der Religion?

Zweifellos vollzieht sich heute bei vielen Menschen, die ein hochgesteigertes Leben führen, eine Reaktion gegenüber der als positivistisch verschrienen Beschränkung des Geistes auf das Sinnlich-Erfahrbare. Die einen geben der Vernunft aufs neue die Fähigkeit, emporzudringen zur Metaphysik und zur Gottheit. Die andern glauben durch gutes Wollen und Handeln die Einheit mit Gott zu erreichen, die dritten in der Schönheit und Erhabenheit der Natur oder gar eines Kunstwerks die Gottheit zu erfassen. Doch solche Reaktionen älterer Irrtümer werden kaum die Stellungnahme des Glaubens erschüttern. Wohl erheben sie sich sogar zur Gründung eigener Religionen. Aber die modernen Versuche, neue Religionen zu begründen, kommen höchstens so weit, daß der Glaube sie als religiöses Sehnen oder als Surrogate wirklicher Religion, als falsche Usurpationen religiöser Tendenzen zu würdigen vermag. Bloße Reaktionen gegen den herrschenden Zustand oder gar Steigerungen der älteren Irrtümer führen niemals weiter.

Etwas anders steht es mit Gedanken, wie sie besonders bei Eucken eindrucksvoll Gestalt gewinnen. Er sieht in jedem höheren Geistesleben Elemente, die nicht aus dem individuellen Seelenleben des Menschen erwachsen. Die neuerdings viel betonte Tatsache, daß im Denken, in der Sittlichkeit und ästhetischen Empfindung überindividuelle und überempirische Gesetze als beherrschende Normen zutage treten, wird ihm zum Schlüssel für das Verständnis des Geistes im Unterschied von dem rein empirischen Charakter des individuellen Seelenlebens. Er sieht darin eine Aeußerung der „Substanz des Geisteslebens“, der „geistigen Ueberwelt“, des absoluten Geisteslebens selbst. Je näher nun das Verhältnis dieser „Substanz“ zur Gottheit gefaßt wird, desto stärker rücken die geistigen Funktionen des Menschen, wenigstens sofern sie eine gewisse Höhenlinie erreichen und den Menschen über seine empirische Ichheit erheben, selbst in den Bereich der Religion. Ob aber damit eine Wandlung in der religiösen Schätzung dieser Funktionen gegeben ist? Die Unklarheit, die über Euckens Begriffen wie eine dunkle Wolke lagert, erweckt kein gutes Vorurteil; mag mancher leuchtende Blitz aus dieser Wolke hervorbrechen und wissenschaftliche Bretterbuden verbrennen, sie raubt seinen Sätzen doch im ganzen den direkten Einfluß auf den Gang der Philosophie. Außerdem bleibt auch für Eucken ein erheblicher Unterschied zwischen der Religion und dem übrigen Geistesleben: sie ist der eigentliche Durchbruch,

die eigentliche Offenbarung der Geistessubstanz, die sonst nur mittelbar oder gebrochen in unser Dasein tritt. Ist dem so, dann empfangen die übrigen Funktionen ihr Licht und ihr Verständnis erst vom Glauben aus; er wird sie zwar nicht als Welt schlechthin, aber doch als Mächte empfinden, die erst durch ihre Empfänglichkeit gegenüber seiner zentralen Wirksamkeit über die Welt hinaus auf die Stufe eines überempirischen Daseins gehoben werden.

Das alles ist weder klar noch abweichend genug, um eine Umwälzung der bisherigen religiösen Stellung heißen zu können. Es bringt die Tatsache nicht aus der Welt, daß die Religion überlogisch, übersittlich und überästhetisch ist. Die Neuzeit bekundet sogar deutliche Fortschritte in dieser Erkenntnis. Während der frühere theologische Liberalismus dazu neigte, Religion und edle Kultur aufs engste zu verbinden, ja die Religion gelegentlich zur Kulturseligkeit zu verflachen, ist diese Neigung heute auch auf der theologischen Linken beinahe ausgestorben. Man hat teils von Ritschl, teils von der spezifisch modernen religionsgeschichtlich-psychologischen Arbeit gelernt, daß die gesunde Religion stets eine Doppelstellung gegenüber der Kultur bewährt: sie beseelt und beflügelt die Kultur zu ihren gewaltigsten Leistungen, aber sie wägt diese Leistungen zugleich auf der Wage der Ewigkeit und hat sie da noch stets zu leicht befunden. Auch die feinste und höchste Kultur gehört, religiös betrachtet, zur Welt.

Allein so tief auch heute das religiöse Bewußtsein durchdrungen ist von der Gewißheit seiner überweltlichen Verankerung und damit seiner Sonderstellung im Geistesleben, jene Bemühungen um Zusammenfassung der Religion mit den übrigen Geistesfunktionen sind für den Beobachter der Lage überaus interessant. Er hört in ihnen einen wertvollen Klang, der in der systematischen Theologie bislang wenig Widerhall gefunden hat. Ueberdenken wir nochmals die Häufigkeit, Kraft und Dauer der Vermischungen, die zwischen der Religion und anderen Funktionen zu beobachten sind: wären sie möglich, wenn nichts als Irrtum darin waltete, wenn scharfe, trotzig-selbstbewußte Scheidung der Religion von ihren anders gearteten Schwestern die ganze Wahrheit bedeutete? Moderne Theorien wie die von Eucken leisten uns den Dienst, daß sie uns nötigen, schärfer auf die positiven Momente zu achten, die dem religiösen Urteil über die menschliche Geisteswelt eigen sind oder sein können.

Eins von den positiven Momenten, die in dem Urteil „Welt" liegen, ist freilich auf evangelischem Boden, wenn man von gewissen katholisierenden Einseitigkeiten des Pietismus absieht, niemals vernachlässigt worden. Die Welt ist eine Gabe Gottes, und in den Gaben Gottes, in ihrem arbeitenden wie in ihrem genießenden Gebrauch, erleben wir die Herrlichkeit des Gebers; ohne seine Gaben können wir ihn selbst nimmermehr finden. Gehört nun unsere Geistestätigkeit zur Welt, dann gilt von ihr dasselbe. Nicht nur, daß wir sie dankbar als hohe Gabe unseres Gottes genießen und so in ihm den Schöpfer verehren, oder daß wir sie mit heißer Mühe weiter bilden und so Mitarbeiter Gottes an seiner Weltregierung werden. Viel tiefer noch greift in unser religiöses Bewußtsein die Tatsache ein, daß wir evangelischen Christen nicht anders als in der Anwendung unserer geistigen Funktionen von Gott ergriffen werden und ihm uns hingeben. Selbst die Mystik, die doch die Höhepunkte ihrer Frömmigkeit in Augenblicken des ausgelöschten Bewußtseins genießt, kann nicht umhin, für die Vorbereitung und Auswirkung solcher Augenblicke die geistigen Tätigkeiten, die ästhetischen sogar bis in die Verzückung hinein, zu verwerten. Vollends wir evangelischen Christen wissen uns nur denkend, sittlich wollend und handelnd, ästhetisch empfindend in Verbindung mit Gott. Sind diese Funktionen nicht das eigentliche Wesen unserer Gottbezogenheit, so sind sie doch ihre Formen und Kanäle, ihre notwendige Bedingung.

Schon hier macht sich ein Unterschied geltend zwischen der religiösen Wertung der rein naturhaften Gaben Gottes und der religiösen Wertung der geistigen Funktionen: indem die religiöse Betrachtung sich diesen zuwendet, wird die Struktur der konkreten Frömmigkeit selbst, ihre Verbindung überweltlicher und weltlicher Geisteselemente, zu einem Stoff, in dem wir Gott erleben.

Die Unterscheidung der geistigen Welt von dem, was sonst „Welt" ist, läßt sich aber noch weiter führen, bis hinein in das Geistesleben selbst. Wenn Eucken und andere Philosophen das eigentliche Geistesleben von der bloßen Ausübung der empirischen seelischen Funktionen trennen, so stützen sie sich auf eine Beobachtung, die uns allenthalben mit ihrer Wahrheit entgegentritt. Wir sind nicht nur essend und trinkend, sondern auch denkend, wollend und fühlend abhängig von der Natur; aber anderseits berührt uns im logischen Denken, im sittlichen Wollen und Handeln, im ästhetischen

Fühlen und Gestalten gleichsam eine höhere Gesetzlichkeit, ganz andersartig als die der Natur. Sie ist nicht weniger streng und herb als diese, ein Gericht über alle solipsistische, eudämonistische oder utilitaristische Kleinmenschlichkeit; aber die Beteiligung an ihr ist eine Tat der Freiheit. Und weiter: wer aus dem Getriebe der individuellen Bedürfnisse und Sehnsüchte zu ihr mit persönlicher Entscheidung emporsteigt und in ihr lebt, der ahmt nicht nur nach, wie wir es mit den Werken der Hand gegenüber der Natur tun, sondern er baut schöpferisch am Reiche der Freiheit. Er ist zugleich freischaffend und doch abhängig von objektiven Gewalten.

Wer in seiner Entwicklung so weit gelangt ist, daß er das menschliche Geistesleben als eine höhere Stufe der Wirklichkeit vor sich stehen sieht, dem tut sich — wenn er christlich empfindet — in dieser neuen Wirklichkeit ganz selbstverständlich ein neues Gotterleben auf, reicher als das des geringer entwickelten, naiven Menschen. Denn mit dem Stoff des Gotterlebens bereichert sich sein Inhalt. Wir müssen weiter kommen in unserer Gotteserkenntnis, wenn wir Gott auch in den Taten des Denkens, in der strengen Reinheit des sittlichen Wollens und Handelns, in dem schöpferischen Walten des künstlerischen Genius, in dem großen Gewebe des geschichtlichen Lebens verehren. Tatsächlich haben wir ein anderes Gotterleben, je nachdem wir uns dem Wirken Gottes in der Natur einschließlich des natürlichen Seelenlebens und dem in dem Reiche des menschlichen Geistes unterstellen. Dort erkennen wir Gott als den absolut waltenden Herrn, seinen ewigen Willen gekleidet in unausweichliche, eherne Gesetzlichkeit — hier als die sittliche, geschichtlich erziehende Liebe, die den Menschen und die Menschheit von dem Joche der natürlichen Gesetzlichkeit zur persönlichen Selbständigkeit, zur freien Befolgung von Normen, zur Eigenentscheidung zwischen verschiedenen Sphären des Wollens und Tuns, ja der die Menschen von der bloßen Nachahmung der Natur zum schöpferischen Aufbau neuer Welten emporführt. Dabei bleiben die außerreligiösen geistigen Funktionen für das Urteil des Glaubens „Welt", aber ein Stück Welt, in dem der geistig-sittliche Charakter der Gottheit und entsprechend die Gottverwandtschaft des Menschen deutlich offenbar wird, das darum enge Verbindungen mit der Religion einzugehen vermag. Das ist keine neuartige Erfahrung, durch die der Christ über den Kreis seines an der Person Jesu gewonnenen und orientierten Gotterlebens hinausgeführt würde, aber

doch eine neue Anwendung, Bestätigung und insofern Verstärkung, eine in der religiösen Eroberung neu auftauchender Wirklichkeiten vollzogene Erprobung des ursprünglichen christlichen Gotterlebens.

Hier findet auch ein letzter, sublimster Gedanke seinen Keimpunkt. Die moderne Religionsphilosophie verfolgt mit besonderer Kraft das Ziel, die Notwendigkeit der Religion im Gefüge des menschlichen Geisteslebens oder ihre Vernunftnotwendigkeit zu beweisen; Philosophen wie Eucken, Natorp, Windelband und Theologen wie Troeltsch, die Neufriesianer, Stange sind in der Betonung dieser Aufgabe einig. Dabei mischen sich offenbar wissenschaftliche und religiöse Elemente. Stange z. B. behauptet mit aller Energie, daß die Religion erst durch die Erkenntnis ihrer Vernunftnotwendigkeit über die bloße Zufälligkeit des geschichtlichen Lebens erhoben werde. Das ist ein Satz, der zweifellos nicht der Religion, sondern einer bestimmten Auffassung der Wissenschaft entspringt; niemals wird die konkrete lebendige Religion sich selbst als zufällig beurteilen — eher wird sie dies Urteil über alle Wissenschaft und Vernunftnotwendigkeit sprechen. Oder das Apriori-Gefüge, durch das Troeltsch ein um die Religion gruppiertes System der Vernunft unterbaut, was hat es mit der Religion zu tun? Der Begriff des Apriori ist der Religion so fremd wie der des Vernunftsystems überhaupt. Dagegen sind beide heimisch in gewissen Tendenzen der Philosophie. Solche Ausführungen würden freilich kaum so gern und kräftig in der Religionsphilosophie auftauchen, wenn sie sich nicht mit religiösen Gedanken berührten. Auch dem Christen als solchen wird unter Umständen das Verhältnis seiner Religion zu seinem individuellen und zum allgemeinen Geistesleben, und zwar noch über die in dem Urteil „Welt" zusammengefaßten Gedanken hinaus, eine wichtige Frage. Er braucht seine geistigen Gaben mit Dank als Gaben seines Gottes und Urkunden seiner Gottverwandtschaft; er sieht sie der göttlichen Erziehung der Menschen zu frei sich hingebenden Gliedern seines Reiches dienen; er hat keine Gotteserkenntnis und keinen Gottesdienst, es sei denn durch ihre Vermittlung — was Wunder, daß er ihnen auch eine göttliche Zweckbeziehung zuschreibt? Der Glaube fühlt sie seinem eigenen Wesen verwandt, sofern er auch in ihnen eine freie, zur schöpferischen Mitarbeit emporwachsende Hingabe an objektive, dienstfordernde und über die individuelle Kleinmensch-

lichkeit erhebende Mächte schauen darf. Sie gehören für ihn zur Religion, sofern sie das Suchen und Streben entwickeln, das uns empfänglich macht für das in der Religion vollzogene Eintreten Gottes in unser Leben; sie erhalten selbst erst ihren höchsten Inhalt, wenn sie Ausdruck und Mittel werden für die neue Welt, die sich in der Religion eröffnet. Darin liegt einmal, daß der Glaube die übrigen Geistestätigkeiten als seine Vorbereitungen und Mittel weiß, anderseits aber, daß der geistige Aufbau des Menschen und der Menschheitsgeschichte erst in der Religion den rechten Abschluß gewinnt, daß also ohne sie der Mensch unfertig bleibt, das Ziel seiner Bestimmung nicht erreicht und auch für seine Einzelfunktionen der besten Vertiefung entbehrt. Es ist demnach ein Verhältnis der positiven Zusammengehörigkeit, das der Glaube zwischen der rein entwickelten, der christlichen Religion einerseits, den übrigen Geistesfunktionen anderseits behauptet, sobald die Frage ihm ernstlich zum Bewußtsein kommt; ein Verhältnis wie das von Vorbereitung und Erfüllung, von Sehnen und Empfangen, von Form und Inhalt. In der engen Verbindung mit der Religion hören das Denken, das sittliche Wollen und das ästhetische Empfinden des Menschen auf, bloße „Welt" zu sein; sie gruppieren sich gleich Planeten um ihre Sonne, die Religion; sie bilden das sichtbare Kleid und die Glieder der Religion. Die Grenze bleibt erhalten, und doch rundet sich alles zu einem unzerreißbaren, organischen Ganzen.

Das sind Gedanken, die einem um die Religion gruppierten Vernunftsystem überaus ähnlich scheinen. Und doch sind sie etwas völlig Anderes. Sie sind unabhängig von bestimmten wissenschaftlichen Voraussetzungen und Methoden; sie zeigen an jedem Punkte ihren Ursprung aus dem lebendigen Glauben, der alles, was ihm eindrucksvolle Wirklichkeit wird, als Stoff der Gotteserkenntnis und der religiösen Gedankenbildung verwertet; sie sind nicht objektive Theorie, sondern behalten den persönlichen, subjektiven Charakter des lebendigen Glaubens selbst, und zwar des christlichen Glaubens mit seiner besonderen Stellung zur Welt und zur Geschichte [1].

[1] Sie sind auch die Seele der geistigen Systeme, mit denen manche Theologen die Notwendigkeit der Religion innerhalb des Geisteslebens zu erweisen suchen. Schleiermacher z. B. zeigt in den Reden, wie durch die in der Religion vollzogene Berührung mit dem Universum auch Metaphysik und Moral von ihrer Einseitigkeit, Pedanterie und Beschränktheit frei werden; in der Glaubenslehre führt er entsprechend aus, wie das menschliche

6.

So sind, genau betrachtet, all die hier aufgezeigten Glaubensurteile nur Anwendungen und Weiterführungen dessen, was im christlichen Gotteserlebnis und im christlichen Gedanken von Gott, der Welt und dem Menschen längst gegeben war. Darum erheben sie nicht den Anspruch, ihrerseits der eigentliche Hauptinhalt des Christentums zu sein.

In keiner Weise stehen sie den alten Gedanken des Christentums feindlich gegenüber oder wollen die alten Erlebnisse der christlichen Frömmigkeit für die Gegenwart entwerten. Gericht über Sünde und Schuld, Erhebung zu einem gotterfüllten Dasein und einem neuen Lebensgefühl der Seligkeit wie der Verpflichtung durch die Erfahrung Gottes (zentral in Jesus), Hingabe des Lebens zu dem Dienst an der Menschheit, der im Innersten den Bau des Reiches Gottes bedeutet, das bleiben die grundlegenden und richtunggebenden Erlebnisse der Christenheit. Von ihnen zeugt mit einer, über alle Zeitunterschiede hinweg auch uns noch packenden Kraft die Bibel, sie werden bestätigt durch alle Höhenzeiten der Kirchengeschichte, sie erweisen sich noch heute als die mächtigsten Kräfte der christlichen Religion. Denn sie sind am unabhängigsten von Zufälligkeiten wie sozialer Stellung, Bildung, Besitz, Nationalität und Rasse; sie treffen das Menschenwesen in der Tiefe, in der es trotz aller Entwicklungen und Verschiedenheiten überall wesentlich gleich ist; sie erweisen sich kräftig gegenüber dem verkommensten Elend wie dem höchst gestimmten Idealismus. Sie können wohl noch reiner herausgearbeitet werden, auch ihre Form verändern oder neue Anwendungen zeitigen (etwa auf das noch vielfach der religiösen Durchdringung entbehrende Leben der Gemeinschaft und überhaupt der Geschichte), auch ihr theologischer Ausdruck wird sich noch mannigfach ent-

Selbstbewußtsein erst in der Religion über seine sinnliche Entwicklungsstufe hinaus auf die Höhe seiner Wirklichkeitserfahrung, d. h. zum schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl, erhoben wird. Oder Troeltsch lehrt, daß erst das religiöse Gefühl der Gegenwart Gottes die Arbeit der übrigen Geistesfunktionen, ihre Werte und Gesetze mit der absoluten Wirklichkeit verbindet und ihnen dadurch einen metaphysischen Rückhalt schenkt. Das sind Gedanken, die keinerlei Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben können, sondern in den beschriebenen Erfahrungen des Glaubens wurzeln und in diesem Zusammenhang wertvoll sind; von ihnen losgerissen und einer objektiv sein wollenden Philosophie eingegliedert, werden sie luftige Spiele der Einbildungskraft.

wickeln, aber im ganzen haben diese zentralen Erlebnisse und Glaubensgedanken der Christenheit etwas Bleibendes, Erprobtes, Festes.

Dagegen sind die Wirklichkeiten und darum auch die Glaubensgedanken, von denen hier die Rede war, das Eigentum bestimmter Zeiten und Bildungsschichten. Sie sind nicht oder doch nur in den allerersten Ansätzen durch Zeugnisse der Bibel getragen, sie können noch wenig Erprobung in der Geschichte des Christentums aufweisen, sie haben auch heute noch einen sehr ungewissen, fließenden, zum Teil sublimen Charakter. Sie verlieren dadurch nicht ihren Wert. Im Gegenteil, durch ihre Ausbildung beweist das Christentum, daß es jugendkräftig neue Erscheinungen bewältigen, d. h. aber sich selbst bereichern und fortentwickeln kann. Ihre Klärung und Reifung ist demnach eine überaus wichtige Aufgabe; die Vernachlässigung dieser Aufgabe würde eine Schwächung des Christentums selbst bedeuten; denn ohne Fort- und Neubildung ist Leben unmöglich. Auch die systematische Theologie muß dem Rechnung tragen. Sie darf die neu entstehenden Glaubensgedanken in ihrem Aufriß nicht mit den anderen vermischen, die in Dogmatik und Ethik zum Ausdruck kommen. Sie sind bedeutsam und reich genug, um eine eigene Disziplin im Gefüge der systematischen Theologie zu bilden. Die Disziplin müßte zeigen, wie das Christentum sich mit den anderen Religionen und dem übrigen Geistesleben innerlich auseinandersetzt; sie würde darin gipfeln, daß sie Begriffe wissenschaftlich ausgestaltet, die in Dogmatik und Ethik keine genügende Unterlage finden: die Begriffe oder das Wesen des Christentums und der Religion. Denn diese Wesensbestimmungen bedürfen zwar, um klar herauszutreten, in erster Linie eines wissenschaftlich durchdachten Bewußtseins unserer evangelisch-christlichen Frömmigkeit, also der dogmatisch-ethischen Grundlegung: sie bedürfen aber außerdem einer so gewaltigen Fülle von historisch-psychologischem Stoff und systematischer Arbeit, daß sie notwendig über den Rahmen der Dogmatik und Ethik hinauswachsen. Dahin gehört die Würdigung der andern Religionen und Geistesfunktionen, der Vergleich des Christentums mit jenen und der Religion mit diesen, die Aufweisung und Würdigung der religiösen Gedanken, die sich dabei entwickeln. Und diese Aufzeigung ist keine bloße Beschreibung. Sie muß aus ihrem Stoffe kritische Normen entwickeln, um das Heimatrecht der verschiedenen und vielleicht entgegengesetzten Gedanken im Christentum zu prüfen, um die einen als echt christlich,

die andern als Merkmale einer Erkrankung oder vorübergehenden Verbindung mit andern Elementen, die einen als Urkunden einer überwundenen Entwicklungsstufe, die andern als dauernd wertvolle Ergebnisse der Entwicklung zu erweisen, oder endlich um die Tragweite dieser Gedanken einerseits für das Leben des Glaubens, anderseits vielleicht auch für gewisse „philosophische" Probleme zu untersuchen. Das ist wahrlich der Stoffe und der Probleme genug, um eine besondere Disziplin zu begründen. Mag sie Religionsphilosophie oder irgendwie anders genannt, mag sie von Theologen oder Philosophen bearbeitet werden[1]), soviel scheint sicher, daß sie sich weder in Dogmatik und Ethik auflösen, noch diese Disziplinen ersetzen kann. Sie lebt von deren Arbeit; sie darf auch auf keine andere Art von Wissenschaftlichkeit Anspruch erheben als sie; denn sie ist ebenso religiös und also subjektiv bedingt und kann Objektivität, Allgemeingültigkeit nur durch höchste Anspannung ihrer subjektiven Voraussetzungen gewinnen. Aber sie ist ein Ganzes für sich: sie besteht in der kritischen, normierenden Darstellung bestimmter, ihrem Gebiete eigentümlicher Glaubensgedanken an einem bestimmten, ihr eigentümlichen Stoff.

Aus dieser Auffassung ergibt sich Kritik und Anerkennung der modernen religionsphilosophischen Arbeit zugleich. Ihr hohes Verdienst liegt darin, daß sie Probleme behandelt, die der älteren Theologie noch nicht in ihrer vollen Bedeutung zum Bewußtsein kommen konnten und doch schwer auf dem religiösen Leben der Gebildeten, besonders auch der Theologen unserer Tage zu lasten beginnen. Aber sie schmälert sich selbst ihr Recht und ihren Erfolg, indem sie ihre Arbeit von dem Grunde losreißen möchte, den die bisherige Theologie in heißem Kampfe gelegt hat, und der gerade die fruchtbarsten Ausgangspunkte für die Lösung der auftauchenden Probleme bietet.

1) Auch wer die Behandlung dieser Probleme in der systematischen Theologie verlangt, kann sich dankbar freuen, wenn sie zugleich von Philosophen bearbeitet werden; das Gebiet ist so reich und schwierig, daß es von den verschiedensten Seiten aus Förderung empfangen kann. Sache der vorwärts kämpfenden Entwicklung ist es dann, die Fäden einheitlich ineinander zu weben, wobei m. E. die Seele der neuen Einheit von der religiös-theologischen Seite her kommen müßte. Es ist ähnlich wie bei dem Verhältnis der sogenannten theologischen und philosophischen Ethik: prinzipiell und ideal betrachtet ist nur Eine möglich, in Wirklichkeit aber wird sie von sehr verschiedenen Seiten aus mit gleichem wissenschaftlichen Verdienst gepflegt.

Sie wird dadurch die Dogmatik nicht nur entwerten, sondern auch sachlich entstellen. Und doch bedürfen wir nach wie vor einer gleichmäßig wissenschaftlichen und glaubensfrohen Dogmatik. Ja wir bedürfen ihrer in einem noch höheren Grad als bisher. Denn die Dogmatik behält die alte, von keiner andern Disziplin zu lösende Aufgabe, der Christenheit ein kritisch normierendes Verständnis ihres eigenen Glaubens und seiner Gedanken zu schaffen. Sie soll sich aber zugleich als die Basis wissen und ausgestalten, auf der die religionsphilosophischen (und symbolischen) Probleme am fruchtbarsten behandelt werden können. Statt also durch diese verdrängt zu werden, empfängt sie vielmehr von ihnen den Ansporn zu neuen inhaltlichen und methodischen Leistungen, neue Anregungen und Perspektiven.

Wie verhält sich der dem Wichernschen Programm der Inneren Mission zugrunde liegende Kirchengedanke zu der Schleiermacherschen Kirchenidee?

Von Pfarrer Hans Voelter in Baiereck.

III.

Zunächst eine formelle Vorbemerkung. Wichern ist kein Systematiker; er hat es nie zu einem größeren wissenschaftlichen Werk gebracht. Die Theorie ergab sich ihm aus den Notwendigkeiten des Lebens: „Das Detail war ihm so wichtig, daß er sich leicht übermäßig da hineinbohrte und sich nur schwer zu daraus sich ergebenden höheren Gesichtspunkten und beherrschenden Zusammenfassungen erhob“ [1]. Es wäre deshalb verfehlt, ihn nachträglich in ein System pressen zu wollen, statt den einzelnen Gedankengruppen in ihrem Zusammenhang nachzugehen. Auch im Einzelnen hat er oft, der Eingebung des Augenblicks folgend, manches zu stark unterstrichen und einseitig ausgedrückt. Man muß da Unklarheiten mit in Kauf nehmen. Deswegen war er aber noch lange kein unklarer Kopf. Vielmehr wird sich zeigen: wie der Mann selbst aus einem Guß war, so lagen auch seinem Lebenswerk bestimmte, große Anschauungen zugrunde. In diesem Sinn gilt es, den innersten Motiven seines Kirchengedankens nachzugehen.

„Die Innere Mission hat zur Voraussetzung und zum Ziel das Größte und Höchste, welches zugleich das Tiefste und Umfassendste ist — das Reich Gottes, das Reich Christi“ (III, 1262). Damit hat Wichern das religiöse und sittliche Prinzip bezeichnet, das der Kirche und ihrer Entwicklung zugrunde liegt. Es ist die sich auswirkende Macht des Geistes Gottes und Christi, der sein Werk an der Mensch-

1) Schäfer, J. H. Wichern S. 164.

heit tut. „Das Reich Gottes ist herrlicher als die Kirche, die Kirchen wandeln sich, das Reich Gottes ist unwandelbar das Eine" (1121). Es ist die Gemeinschaft des in Christus geoffenbarten Gottes und der an ihn Glaubenden. Es ist Gerechtigkeit und Friede; es ist die vollste Realität, die aber im Glauben erkannt sein will. Die Tatsache dieser Erfahrung gibt „das Gefühl einer weit umfassenden, tatsächlichen und geglaubten Lebensgemeinschaft" (III, 171). Das Haupt dieses Gottesreiches ist Christus: „Von der Kirche unterscheiden wir das himmlische Haupt mit seinem Reich, das sich zwar in diese niedrige Gewandung kleidet, dieselbe im göttlichen Wort und Sakrament durchleuchtet, aber seine selbständigen Wege geht und den Weinberg Andern austeilen kann, wenn die Weingärtner sich der Gnade unwürdig gemacht haben" (950). In der Heiligen Schrift sind die heiligen, unantastbaren, unwandelbaren Ordnungen des göttlichen Reichs geoffenbart. Die äußere Institution der Kirche verwirklicht das Reich Gottes nur insoweit, als sie mit diesen höheren Ordnungen übereinstimmt. „Das Eine, für das wir kämpfen, ist unbeschadet der berechtigten Verschiedenheit für alle dasselbe, das eine Reich Gottes, das in allen Kirchen der Kern und das unwandelbare Palladium bleibt" (1229).

Das Reich Gottes, die transszendente Macht der Gnade Gottes in Christo, die wirkt unter den Menschen —, mit diesen Andeutungen hat Wichern die besten lutherischen Traditionen aufgenommen. Deutlicher als über die religiöse hat er sich über die ethische Seite des Reiches Gottes ausgesprochen.

Gegenüber den tausend Nöten und Fragen in Volk und Kirche ist die „Summe aller Antworten zunächst der Glaube an die unüberwindliche, alle Welt im Himmel und auf Erden innehabende Macht unseres Herrn und Heilandes, an sein stilles, sanftes Wirken, Walten und Wehen, mit dem er sich sein Volk geschaffen hat und auch wieder schaffen wird" (652). Sein Reich allein kann die Völker retten, weil es in der geschichtlichen Entwicklung ihr Leben durchdringt. Zwar wird diese Botschaft vom Reiche Gottes in der Christenheit viel zu wenig verkündigt. Jetzt gilt es, diese Botschaft von der wirksamen, weltüberwindenden Macht des Gottesreiches wieder zu erneuern: „Zu der eigentümlichen Herrlichkeit des Christentums, das wir als neuorganisierte Gottesschöpfung das Reich Gottes nennen, gehört nach seiner innersten Natur seine hehre Bestimmung, einen beherrschenden, alles um- und neubildenden Einfluß nicht bloß auf

den einzelnen Menschen, sondern auf das soziale, gesellschaftliche und Gemeinschaftsleben, auf alles gemeinsame Tun und Ruhen, Erwerben und Erarbeiten der Menschen zu üben. Das Christentum ist nicht zuerst und zumeist Lehre, sondern Geschichte und Geschichte weckendes Leben und zwar neu gezeugtes und neu schaffendes Leben, das zur Heilung und Neugeburt des alten Völkerlebens bestimmt ist. Es hat auch in dieser Umwandlungskraft seinen gottmenschlichen Charakter zu betätigen und zu bewähren .... Immer wieder mit einzelnen Personen beginnend, hat dies Lebensreich in immer weiteren Kreisen alle Gemeinsamkeit des Lebens in Familie und Arbeit, in Gesetzgebung und Verwaltung, in allseitiger Wissenschaft und Kunst durchwirkt und dabei das Zusammen- und Nebeneinanderwohnen und -leben der Völker von innen nach außen und von außen nach innen umgewandelt und mindestens einen grundlegenden Anfang zu dieser Umwandlung gemacht. Das Christentum hat in dieser Weise von innen heraus eine neue Welt geschaffen .... So erbaut sich aus dem Zusammentreffen und Zusammenbleiben des Christentums und des neugeordneten Lebens eine positive Antwort auf die Frage, wie die soziale Frage in der Welt ihre Lösung finden soll oder vielmehr bis jetzt gefunden hat. Das Christentum unterbaut und durchbaut das Leben der menschlichen Gesellschaft mit dem unvergänglichen Reiche Gottes, mit dessen geisterfülltem Lebensgesetz und dessen ewigen, Genüge enthaltenden Lebensordnungen" (III, 1154 f.). Das sind echt Wichernsche Töne, die davon singen, wie allein durch das Evangelium eine Reformation und Regeneration der innersten Zustände erfolgen kann. Das Reich Gottes ist das Ziel und die treibende Kraft der ganzen Menschheitsentwicklung. Auch die Kultur soll schließlich ein Bestandteil des Gottesreichs werden, das sich als Kraft der Weltüberwindung und Weltdurchdringung mehr und mehr erweisen wird. Gewiß kann die Kultur — im Gegensatz zu katholischen Ansprüchen — von der Kirche als Institution geschieden bleiben, aber sie wird sich entwickeln im Einklang mit dem christlichen Prinzip. Der Protestantismus soll dem Gedanken treu bleiben: keine Kultur ohne Christentum, aber auch kein Christentum ohne Kultur. Ebenso wird das nationale Leben mit all seinen Ordnungen erst im Reiche Gottes zur rechten Gestaltung ausgeboren werden. Der volksverklärende Charakter dieses Reiches wird endlich im sozialen Leben zur Erscheinung kommen, wenn sich das Christentum als die einzige

Rettung aus der sozialen Not erweist. Kurz: das ganze Leben eines Volkes nach allen seinen Seiten hat die Bestimmung der göttlichen Vollendung in sich. Seit Konstantin, seit der Christianisierung der germanischen Völker, seit der Reformation vollzieht sich in verschiedenen Stufen die Entwicklung, daß „Throne und Völker mit ihren Wurzeln in das ewige Reich versetzt werden, das Gutes und Böses, alles Elend und alle Sünde der Menschen sich nahe kommen läßt, in sich herübernimmt, um es um so viel gewisser zu überwinden und Licht von Finsternis also zu scheiden, daß Licht werden soll, was Licht werden will" (283). Im Glauben an das Gottesreich liegt die Gewißheit, daß es keine Not gibt, gegen die Gott nicht Heilmittel hätte; liegt ein Optimismus, der nie zu Schanden werden kann und Wicherns tragende Kraft gewesen ist. Zugleich wird sein praktisches Ideal dadurch befreit von allem Engen, Kleinlichen, weil das Kleinste und Größte hineingestellt ist in einen großen geschichtlichen, von Gott gewollten Zusammenhang. Dabei ist das Religiöse und Ethische unzertrennlich miteinander verbunden.

Das Reich Gottes, die tragende Kraft des gesamten persönlichen und allgemeinen christlichen Lebens, tritt nun in Erscheinung in der Form der religiösen Gemeinschaft, der Gemeinde der Gläubigen oder Heiligen. Diese wahre Kirche hat ihre Eigentümlichkeit in der von Christo bedingten Freiheit und Wahrheit. Soll sie die Wahrheit des ewigen Lebens in sich realisieren, so darf die Gemeinschaft nicht eine Summe einzelner Individuen sein, sondern eine organische Gemeinschaft. „Der Kern des Organismus ist der in allen und in allem sich selbst gleiche Geist der Gemeinde, welcher die verschiedenen Gaben oder Talente in ihr konstituiert und in den besonderen Gaben der Einzelnen jedesmal den Typus aufgewiesen hat, in welchem er sich als in verschiedenen Momenten seines Wesens ausbreiten und als weltüberwindend erweisen will. Durch Lösung der durch die Gaben gestellten verschiedenen christlichen Lebensaufgaben, und zwar durch die Lösung in dem einen, dem heiligen Geist, assimiliert sich das eine Glied allen übrigen, und die Gemeinde wird, was sie sein soll, ein Leib, ein lebensvoller Organismus, dem die Verheißung, einst die Menschheit zu verklären, sie mit göttlichem Leben zu durchdringen, gegeben ist" (III, 8). Die Kirche ist also ein lebendiger Organismus, dessen Geist alle Glieder erfaßt und trägt. Sie ist der Verein der zur Wahrheit befreiten Menschen, die untereinander ein äußerst reges gemeinschaftliches Leben entfalten,

um den Christusgeist zur Wirkung zu bringen. Denn „die Aufgabe des Gemeindelebens in bezug auf die Gemeinde selbst ist keine andere als die, die oben dargestellte positive Freiheit in der Gemeinde selbst zu mehren, ihre Hindernisse innerhalb der Gemeinde aus dem Wege zu räumen und die Entfaltung ihrer Lebensfülle in den Gemütern der Gemeindeglieder in stetem Fortschreiten zu realisieren. Je mehr das, was noch von der Welt in der Gemeinde selbst übrig ist, durch den Geist der Gemeinde überwunden wird, desto freier ist sie selbst" (III, 9). Werden so die Hemmungen des Lebens aus Gott bei jedem Einzelnen immer mehr entfernt, und kommt die wahre Freiheit in der Gemeinde zu ihrem ausschließlichen Recht, so wird auch die, durch das persönliche Verhältnis zu Christo ermöglichte, brüderliche Liebe zur Verwirklichung kommen. So wird die Gemeinschaft der Christusjünger eine sich stets wiederholende und erneuernde ἐνσάρκωσις des Sohns Gottes in der Welt sein" (III, 12).

Diese Kirchenidee ist nun allerdings bloß in den ersten drei Jahrhunderten rein in Erscheinung getreten. „Seit der Konstituierung und Fixierung der konfessionellen Staats- und Landeskirchen ist das wahre Wesen der christlichen Kirche, ihre Freiheit, ihre Wahrheit und ihre Gemeinschaft in Christo eine immer mehr unsichtbare und immer mehr nur eine gehoffte und nur als eine für das Jenseits anzuerkennende geworden" (III, 15). Die empirische Kirche sucht statt Freiheit die gesetzmäßige Anerkennung und mit dieser das Recht, gewinnt beides und verliert ihre eigentümliche Schönheit und Würde.

Daraus ergibt sich für das Verhältnis der Staatskirche zur wahren Gemeinde Christi Folgendes. Die ecclesia catholica ist von den Staats- und Landeskirchen durchaus unabhängig; sie durchbricht deren Schranken; ihre Mitglieder sind in allen Konfessionen; aus der Gemeinschaft der Staatskirche auszutreten, ist für sie nicht Gewissenspflicht, es sei denn, daß die Staatskirche ihren Austritt verlangte. Daraus würde aber für die wahre Kirche die größte Gefahr entstehen: die Staatskirche verwaltet ja die Sakramente. Anderseits gewinnt die Staatskirche selbst durch ihr Verbleiben; indem nämlich die einzelnen Gläubigen die eigentümliche Seite der Wahrheit, die gerade in ihrer Konfession liegt, in Kraft der Freiheit verklären, werden die feindlichen Differenzen des Konfessionellen aufgehoben durch die Wahrheit der Charaktere, und die verschie-

denen Kirchen werden sich zuletzt zu einer Kirche zusammenfinden (III, 17). Darin liegt die „evangelische Katholizität der Kirche" begründet, welche auch die Innere Mission für sich in Anspruch nimmt: „Innere Mission ohne den Glauben an die evangelische Katholizität der Kirche und ohne Betätigung dieses Glaubens zur Erbauung des göttlichen Reichs im Suchen derer, die demselben noch fern sind, ist undenkbar" (951).

So ist die Freikirche abgelehnt und die religiöse Kraft der Gläubigen dem Ganzen erhalten. Wird sich aber die gläubige Gemeinde, die den Unterschied der Konfessionen und Staatskirchendistrikte nicht als bindend anerkennt, nicht doch zu einer besonderen Organisation zusammenschließen? Ja, wenn dabei zwei Gesichtspunkte zur Geltung kommen, einmal der der Individualisierung, dann der der Vereinigung der individualisierten Lebensgemeinschaften zu einem größeren Ganzen nach organischen Gesetzen. In diesem Sinn mögen sich Gleichgesinnte zur Betrachtung der Schrift und Erbauung in traulichem Kreis zusammenfinden und „Hauskirchen" bilden. Die Repräsentanten dieser Hauskirchen würden ein zweifaches Zentrum ihrer ihnen eigentümlichen Tätigkeit haben: das eine wäre die Fürsorge für die innern geistigen Bedürfnisse ihrer Kreise; sie hätten die Gaben des Geistes in allen zu wecken, und dieser Wucher mit den Talenten des Geistes würde bei der inneren Befreiung der Gemeinde die Virtuosität des christlichen Lebens in allen Mitgliedern durch die mannigfaltigsten Abstufungen hindurch der Vollendung entgegenführen. Das andere wäre die Fürsorge für die Verwirklichung der praktischen Zwecke, welche in dem einen Begriff der „Mission" (im weitesten Sinn des Worts) zusammenzufassen sind (III, 21).

Soweit Wichern im Jahr 1839. Mag sich auch seine Stimmung gegenüber der Landeskirche mit der Zeit geändert haben, von seiner Idee der kleinen Kreise hat er sich nichts nehmen lassen. Ja er hat sie tief hineingebildet in die Arbeit der Inneren Mission. Dreißig Jahre später, 1869, hat er durch seine Forderung einer Aenderung der landeskirchlichen Konfirmationspraxis Zeugnis davon abgelegt, daß er seinem Jugendideal treu geblieben ist. Hier sah er nicht nur ein Mittel, um der Wahrheit in der Kirche zum Sieg zu verhelfen, damit die Erscheinungsform des Lebens der göttlichen Idee des Lebens mehr entspreche, sondern auch einen Weg, auf dem die gläubige Gemeinde sich immer neu bildend fortpflanzen könne.

Im Blick auf die empirische Kirche graut ihm vor der Masse der Entfremdeten. Diese Entfremdeten sind ja nichts anderes als die Masse der Konfirmierten. Sie waren schon vorher verwahrlost und nachher war ihnen die Konfirmation nichts als der Weg, um frei zu werden von Bevormundung. Darum ist eine Revision dieser Kirchenpraxis nötig. Diese ist nicht erreicht mit Hinausrückung des Alters für die Konfirmation, sondern, um zur Wahrheit des Lebens zu gelangen, muß eine Unterscheidung unter den jetzt in dieser Handlung kombinierten Elementen gemacht und jedes derselben dem Gemeindeleben an der richtigen, ihm zukommenden Stelle einverleibt werden. Allgemein gültig für die christliche Jugend soll sein die Einsegnung; ihr hat vorauszugehen die seelsorgerliche Einwirkung und die kirchliche Vorbereitung auf den künftigen bürgerlichen Beruf. Die Konfirmationsfeier selbst bestünde in der öffentlichen Prüfung vor der gottesdienstlich versammelten Gemeinde, in welcher die Jugend ihre Kenntnis der christlichen Heilswahrheit zu konstatieren hätte, woran sich das Wort der Ermahnung, das Gebet, die Fürbitte und die Einsegnung der Jugend schließen müßte. Unter diesem Gebet und Segen der Kirche würde dann die christliche Jugend in die neue bürgerliche Berufsstellung eintreten (III, 1192). Damit wäre die Feier für die große Masse beendet. Was ist es aber mit dem Glaubensbekenntnis und Gelübde?

„Das Glaubensbekenntnis und das dazu gehörige Gelübde der Treue gegen den Herrn, woran sich die Gestattung des Zutrittes zum Sakrament des Abendmahls schließt, finde bei jener Einsegnung nicht statt, sondern sei ein neuer kirchlicher Akt von hoher und höchster Bedeutung für den Gelobenden und für die Gemeinde. Es bleibe die Zeit, in der dieser Akt eintreten soll, für jeden gänzlich frei und finde erst dann statt, wenn der Einzelne das Verlangen hat, und den Willen ausspricht, als Abendmahlsgenosse volles Glied der Gemeinde zu werden. . . . Das Resultat würde die Bildung einer Abendmahlsgemeinde sein, welche die Kirche jetzt gar nicht oder nur zufällig hat, dann aber als organisches Glied in ihrem Gemeindeleben besitzen würde“ (1192). Die Sakramente selbst bekämen dadurch wieder die ihnen zukommende Dignität. Auch würde durch ein solches Verfahren das Gewissen Vieler von dem Nebel der Unwahrheit befreit werden. Solche Bestrebungen sind wichtiger als die Reformbestrebungen in betreff der Verfassung der Kirche; denn sie zielen auf die Wahrheit des Lebens hin, nicht bloß auf die Form.

„Es wird für jetzt darauf ankommen, beide Strebungen zu verbinden; je mehr das geschieht, desto mehr werden die Verfassungen eine Wahrheit, wird die Wahrheit des Lebens in der Gemeinde eine verfaßliche werden. Freilich sind wir noch weit vom Ziele, und es bleibt die Frage, ob ohne große, gewaltige, durchgreifende, zum voraus unberechenbare, politische Ereignisse im öffentlichen Leben der Völker unser Volk zu solchem Ziel gelangen wird" (1193).

Ein Jahr darauf, 1870, sind diese politischen Ereignisse eingetreten; aber die Kirche haben sie ihrem Ziel nicht näher gebracht. Wichern selbst deutet den Grund an, wenn er sich dagegen verwahrt, als wollte er die Volkskirche sprengen: „donatistische Vorstellungen, welche jemand meiner Idee einer Abendmahlsgemeinde etwa unterlegen könnte, liegen mir sehr fern." Ihm lag das gewiß fern; ob auch Andern, das ist eine Frage für sich. Tatsache bleibt, daß Wichern den Gedanken einer Organisation der Gläubigen zu einer Abendmahlsgemeinde immer in sich getragen und ihn nicht als eine Gefahr, sondern als eine kräftige Hilfe für die Kirche empfunden hat. Er nennt diese kleinen Kreise gelegentlich die Regenerierung der Franziskaner: „was in den neuen Franziskanern, um bei dem Ausdruck zu bleiben, sich erhebt, ist die von altersher in den Konventikeln verhüllte Wahrheit, der Embryo der johanneischen Kirche, die die realste und nicht am wenigsten zugleich die idealste ist" (I, 252).

Manchmal hat ihn die Frage beschäftigt, ob es nicht möglich wäre, dem weltoffenen Protestantismus die Erbauungswerte der Einsamkeit zurückzuerobern, wie sie der Katholizismus in seinen Klöstern besitzt. So schreibt er aus dem ehemaligen Nonnenkloster Preetz, jetzt Sitz protestantischer adeliger Damen: „Beim Anblick so alter Einrichtungen, die nichts als Förderung der Andacht, die Erhaltung des göttlichen Lebens, die Vorbereitung auf die andere Welt bezweckten, die so entschieden, wenn auch mitunter nicht ohne Irrtum, die Verleugnung der Welt und die Flucht vor ihr um Christi willen bezweckten, überfällt den, der von der Verweltlichung unserer Jahrhunderte weiß, eine stille, tiefe Wehmut und unwillkürlich ein heißes Verlangen nach der Wiederausgießung des Geistes, der solche Dinge ersinnen und die Herzen zu solchen Opfern bereiten konnte .... Wenn man von dem Trieb der Seelen, die an solchen Orten die Einsamkeit suchten, selbst etwas erfahren hat, wendet sich das Herz zu diesen Stätten mit Liebe und gedenkt der

Gebete, der Uebung zur Gottseligkeit, des Eifers für den Herrn, der Tränen, die nach Ihm sich sehnten und aller der Herzensergießungen und Herzensarbeiten, die an diesen und ähnlichen Stellen offenbar geworden sein mögen, der Geschichte zum größten Teil unbekannt, dem Herrn aber wohl und ewig bewußt. Es wird schwer halten, daß unsere Kirche dergleichen wieder in solcher Kraft erzeugt, wiewohl wir's glauben und darum erbitten und erhoffen wollen" (I, 248/249). Das ist eine Stimme, die in der heutigen hastenden Zeit, wo die Besten sich sehnen nach Stille und mystischer Versenkung der Seele, gerne gehört werden mag; bezeichnend genug für einen Mann, dessen ganzes Leben Energie und Tat war.

Diese wahre Kirche, die Gemeinde der Heiligen ist nun der Ausgangspunkt alles Glaubens und Lebens der Christenheit. „Was nicht aus ihr hervorgeht, führt nicht in sie zurück." Sie durchdringt alle, weil sie einen Organismus darstellt: „Das Christentum gestaltet sowohl die Sozialität als die Individualität in vollendeter Weise geschichtlich nach lebendigen organischen Gesetzen des Lebens aus" (1216). Den herrlichsten Ausdruck findet das Recht und die Kraft, die dem Einzelnen gegeben sind, darin, daß er Teil hat am allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Hat Luther dereinst im Kampf gegen die Hierarchie diese Idee nach ihrer religiösen Seite ans Licht gestellt, so gilt es heute, sie gegen Verkümmerungen zu verteidigen. „Wir verstehen unter dem allgemeinen Priestertum das Vorrecht der Christen, in Christo einen unmittelbaren Zugang zum Vater zu haben und in Christo allezeit betend vor ihrem Gott zu stehen und zu dienen, um das Opfer des Lebens, der ganzen Person zu bringen .... Die Gemeinde des Herrn wird so zu einer segenspendenden Priestergemeinde, zu einem königlichen Volke Gottes, in dem jeder, das Zeugnis des Herrn empfahend, selbst wieder ein Zeuge seines Lebens werden muß .... Dies Priestertum der Gläubigen ist zugleich ihre Weihe zum Werk der Mission, auch der Inneren Mission" (957/958).

Mit dieser Proklamierung der Rechte und der Freiheit eines Christenmenschen, die ein notwendiger Ausdruck der Kirchenidee sind, soll das Amt der Kirche nicht auf die Seite geschoben werden. Wichern hat davon sogar sehr hoch gedacht; der Hierarchie war er allerdings zeitlebens abgeneigt, so sehr er auch im preußischen Landtag katholisierender Tendenzen beschuldigt wurde. „Ich kenne kein allgemeines Priestertum in der evangelischen Kirche ohne das Amt,

und kenne kein Amt ohne allgemeines Priestertum" (517): also bedingt sich beides gegenseitig; je enger sie sich vereinen, umso reicher werden sie beide begabt. In ihrem Zusammenhalten bilden sie die empirische Kirche erst in ihre rechte Gestalt hinein. Damit ist sowohl dem katholisierenden Amtsbegriff als dem Sektenwesen die Spitze abgebrochen. Drei Grundsätze hat Wichern für gleich maßgebend betrachtet: das ernste Festhalten des geschichtlichen Bandes der Konfessionen, die Anerkennung der einzig wahren katholischen Kirche und das Sichgründen auf die apostolischen Gedanken über das Gemeindeleben (I, 227).

Mit der Betonung seines religiösen Charakters ist aber das Wesen des allgemeinen Priestertums nicht erschöpft: es schließt in sich eine ethische Seite. Damit ist die sittliche Aufgabe der Gemeinschaft der Gläubigen gekennzeichnet, wie sie folgt aus dem Wesen des durch sie zu realisierenden Reiches Gottes. Bekannt sind die Worte in Wittenberg aus dem Jahre 1848: „Es tut eins not, daß die evangelische Kirche in ihrer Gesamtheit anerkenne: die Arbeit der Inneren Mission ist mein! daß sie ein großes Siegel auf die Summe dieser Arbeit setze: Die Liebe gehört mir wie der Glaube .... Wie der ganze Christus im lebendigen Gottesworte sich offenbart, so muß er auch in den Gottestaten sich predigen, und die höchste, reinste, kirchlichste dieser Taten ist die rettende Liebe" (III, 249). „Die Gesamtheit der Kirche erkenne solches Tun an; alsdann wird der Kern und Schatz der evangelischen Kirche, das allgemeine Priestertum, das uns minder als ein Recht denn als eine Pflicht galt, das seinen Mittelpunkt und Schutz hat in dem von Gott verordneten Amt, es wahr machen, daß je mehr und mehr das Senfkorn der Innern Mission wächst." Eine große Wahrheit soll, zumal in den Tagen der Proletarierhetze, in jeder Predigt verkündigt werden: „Das ist die apostolische und erst durch die evangelische Kirche wieder erweckte Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen. In der Betätigung dieser Wahrheit sehen wir eine der großen Bürgschaften einer besseren Zukunft der Kirche ... Der Hausvater muß in seiner Familie, unter Gesellen, Lehrburschen, Dienstboten wieder zum Hauspriester und das Gemeindeglied wieder zu einer Quelle des Lebens unter den ersterbenden oder erstorbenen Gliedern der Gemeinde, zu denen vor allem die Proletarier gehören, herangebildet werden; dann haben wir Hunderte von neuen Predigern aus der Kraft des Geistes Gottes, die sich nicht gegen das Amt und die

Ordnung der Kirche stellen (wie man so oft gar grundlos fürchtet), sondern deren Wirksamkeit sich um das Amt gruppieren und direkte und eigentliche Ordnung der Kirche erst neu erzeugen will" (III, 228). Während die Kirche bisher die Dinge von oben her betrachtet hat, soll sie sich jetzt dazu aufraffen, ihre Kräfte zu nützen. Man kennt die Geistesgaben nur zu wenig, welche im kirchlichen gläubigen Volk vorhanden sind. Diese Charismen verlangen nach Betätigung: also Raum frei für sie!

Wenn sich so das allgemeine Priestertum als das religiöse und sittliche Grundmotiv der gläubigen Gemeinde darstellt, so ist das nur ein Ausdruck für den in ihr gesetzten göttlichen Zweck, daß sie nämlich, als Kern der Menschheit, die Wahrheit des ewigen Lebens realisieren soll. Sie hat vermöge ihres Gemeingeistes unendliche Aufgaben zu erfüllen: „Die Durchdringung und Ueberwindung der ganzen Welt mit diesem göttlichen Lebensodem ist die eine große Aufgabe, welche der christlichen Kirche als außer ihr dastehend zuteil geworden ist. Aus dem Bewußtsein dieser Aufgabe sind alle Zeit und auch in der jüngsten alle oder die meisten im engeren Sinne sogenannten Liebeswerke entstanden, . . . und zwar unabhängig vom Staat und der Staatskirche; sie sind sämtlich im Schoß freiwilliger christlicher Assoziationen entstanden und von diesen kraft des demokratischen Elements, das in der Gemeinde Christi liegt, den selbstgewählten Vertretern dieser Gesellschaften übertragen worden" (III, 8). Von da aus faßt Wichern den Gedanken der „apostolischen Idee der Kirche als freier Schöpferin der Aemter der Diakonie aus der Fülle des einen Geistes"; das heißt die wahre Kirche bezeugt ihre Lebensfülle durch Taten, durch das Werk der „Inneren Mission": die Innere Mission ist demgemäß das ethische Prinzip der Kirche, sie ist die Proklamation des allgemeinen Priestertums der Gläubigen, die Erscheinung des Gottesreiches in der Menschheitsentwicklung.

Dieser Gedanke von der Innern Mission in seinem umfassenden Sinn stand für Wichern im Zentrum seines Denkens und Handelns: das lebendige, helfende Christentum gegenüber aller Not und Zerrüttung. Ja sie ist so „individualisiert und zugleich verallgemeinert, daß keine besondere Form für sie mehr zu finden ist, sie ist das Leben des Glaubens selbst in der Finsternis der Welt, sie ist die allgemeine Offenbarung der Gemeinde Christi an jeglicher Stelle, wo dieselbe existiert" (III, 958). Darum kann sie nicht nur als eine Lebens-

äußerung außer oder neben der Kirche gelten, sondern „sie will eine Seite des Lebens der Kirche selbst offenbaren und zwar das Leben des Geistes der gläubigen Liebe, welche die verlorenen, verlassenen, verwahrlosten Massen sucht, bis daß sie sie finde!“ (272). Seit er die Revolution nahen sah, wo sich die Mächte des Bösen zusammenballten, schwingt sich Wichern auf zu diesen Höhen der Betrachtung, zu einem begeisternden Optimismus, der freilich auch seine Tragik in sich schloß; er ruft die Innere Mission auf als „die freie Liebesarbeit des heilerfüllten Volks zur Verwirklichung der kirchlichen und sozialen Wiedergeburt des heillosen Volks“, die nicht ruhen darf, bis das Ganze ein wahrhaft christliches Volk in Staat und Kirche geworden ist (171). Nicht als ob damit etwas Neues eingeführt werden sollte; vielmehr gilt es nur, die latenten Kräfte zur starken Entfaltung zu bringen. Sie ist ja in keiner Weise eine einheitliche oder neu zu organisierende Propaganda, sondern sie ist die Entfaltung und Betätigung der Glaubens- und Lebenskraft der ganzen wahrhaftigen Christenheit in Kirche, Staat und allen Gestalten des sozialen Lebens zur Ueberwindung alles Unchristlichen und Antichristlichen, was in Haus und Gemeinde, in Sitte und Gesetzgebung, in Wissenschaft und Kunst, in allen Zweigen des materiellen und geistigen Lebens des Volkes und der Völker innerhalb der Christenheit Raum sucht oder Raum gefunden hat (III, 943). Ihr Ende ist jedesmal da, wo sich das Reich Gottes in Staat und Kirche verwirklicht.

Der Charakter dieser Innern Mission muß in seiner Ursprünglichkeit hervortreten als ein allgemein-kirchlicher, universeller, in welchem sich die Katholizität der Kirche mit ausspricht. Sie ist schon wegen ihres allgemein priesterlichen Charakters wesentlich kirchlich, und wird, um diesen grundkirchlichen Charakter zu bewahren, diesem allgemein-priesterlichen Bewußtsein nichts aufopfern können (427). Sie ist eine „Tat der Kirchen“, „eine Arbeit der ganzen Kirche“, sie kann sich „als die bewaffnete Tochter der Kirche der Mutter, im Vollbewußtsein des einen Lebens mit ihr, erbieten zum offenen Kampf wider den Feind des Volks.“ Wo sie wirkt, bringt sie christliche und kirchliche Erneuerung; denn sie stellt das „lebendige Kirchentum“ dar, gegenüber der Erstorbenheit und dem Abfall. Die in Wahrheit christlich gewordene Gemeinde und die wiedergeborene Persönlichkeit sind nicht Objekte der Innern Mission, sondern das vollberechtigte Subjekt (948). Daß sie ein Werk der

Kirche ist, das gibt ihr den universellen, einheitlichen Charakter.

Ihr kirchliches Wesen wird am deutlichsten erwiesen durch ihre Geschichte. Entstanden ist sie in der ersten Christenheit; Barmherzigkeit war keine hellenische und keine römische Tugend. Die erste starke Entfaltung des christlichen Glaubens und der Lebenskräfte einer wahren Christenheit dauerte bis Konstantin. Dann öffnete sich dem Christentum das Reich der Welt, und es verging kurze Zeit, „bis das Reich Gottes und das Reich der Welt sich deckten, und der ungeheure sittliche und materielle Ruin des römischen Reichs in die Tore der Gottesstadt eingegangen war" (688). Seither sucht das christliche Leben durch gegnerische Abgründe hindurch seinen Weg, stoßweise hervorbrechend. Immer wieder hat sich der Geist der Innern Mission in einzelnen großen Erscheinungen verkörpert — man denke an Vinzenz von Paul —, bis der ganze Ausbruch derselben in einem Akt von weltgeschichtlicher Bedeutung erfolgte, nämlich der Reformation. „Im Zeitalter der Reformation ist die eigentlich christliche Tat der Entsiegelung der Schrift, die Entsendung des Gottesworts über das ganze Land, also die eigentlich kirchliche Reformation, nichts anderes als ein großer weltgeschichtlicher Akt der Innern Mission innerhalb der abendländischen Christenheit" (627). Damit hat Luther von neuem die Bahn frei gemacht für das allgemeine Priestertum der Gläubigen und die Innere Mission hinausgewiesen ins Volksleben. Denn solange im Volke Reste von Judentum und Heidentum zurückgeblieben sind, ist die erste christliche Missionsarbeit fortzusetzen. Auch die Reformation war nicht eine Geistesbewegung, die nur einen Lebenskreis erfaßte und den andern unberührt ließ, sondern eine derartige, die das gesamte Leben nach allen seinen Richtungen umfassen und regenerieren wollte (640).

Die Kirche ist demnach eine Missionskirche und die Innere Mission ein Rettungswerk an der Menschheit; so gewiß das Christentum nicht bloß eine persönliche, sondern eine Angelegenheit des ganzen Volks und aller Völker oder vielmehr die Sache Gottes ist, der ein Recht hat an aller Welt, die sein Sohn sich durch Tod und Auferstehung erworben (686). Ebenso folgt es aus dem Prinzip des Reiches Gottes, daß die Kirche erscheinen muß als ein Volk, als eines Königs Macht, als eine Kriegerschar, die nicht aus Führern nur, sondern aus einem Heer innerlich Befreiter um den einigen Herrn sich sammelt, mit ihm zu ziehen in den Streit, in welchem es

gilt, die zu erretten, die er allesamt erkauft hat (431). Darum hinein in den Kampf des Volkslebens, in die nationalen, sozialen und allgemeinen kulturellen Nöte! Auch im politischen und sozialen Leben soll die Kirche als welthistorische Macht des Geistes dastehen, die die Menschen zu Christo zurückführt: denn es gibt keine Rettung als das Christentum. „Die Kirche ist in ein Stadium ihrer Geschichte getreten, worin sie zu jener kräftigsten, indirekten Mitwirkung bei der Lösung derjenigen politischen und sozialen Fragen, deren falsche Lösung den Untergang der germanischen Bildung und Gesittung herbeiführen könnte, berufen wird . . . Es gilt, durch Taten das weltgeschichtliche Zeugnis geben, daß das Evangelium, welches die Kirche bewahrt, eine Macht ist, die Völker vom Untergang zu retten. Darum ist die Zeit, in die wir eingetreten sind, für die Kirche eine große, ernste und herrliche, so groß und herrlich, wie sie über die Christenheit nach der apostolischen Zeit noch niemals angebrochen" (217).

Es handelt sich um ihre Lebensaufgabe, um eine Gesamtbezeugung ihres Lebens gegenüber den abgefallenen, vom Antichristentum verführten Massen. Erfüllt von dem Beruf, sich in ihrer das Volk erfassenden Kraft zu erheben, nimmt sie den Kampf auf mit dem Kommunismus und Sozialismus, dem politischen Radikalismus und der Sektiererei; gewiß, sie zu überwinden und die auch in ihnen nicht ganz vernichtete, aber schmählich entwürdigte Wahrheit wieder zu Ehren zu führen. Indem Wichern dem deutschen Volk solche Ziele steckte, erweist er seine eigene weltüberwindende Energie. Wie er selbst die Menschen moralisch umgestalten wollte, so sah er die Kirche am großen Werk der Erziehung der Nation. Man fühlt mit, wie er gerungen hat um die Seele seines Volkes, wenn er die Betätigung der Liebe ausübt als den Ansatzpunkt eines Keims, aus welchem sich der Anfang einer organischen, das politische und staatskirchliche Leben eigentümlich erneuernden Tätigkeit hervorgehoben hat.

Wichern fand nicht überall Gegenliebe; sein Kirchengedanke steht in bewußtem Gegensatz zum Pietismus.

Wie verhalten sich Innere Mission und Pietismus? Die Innere Mission ist keine direkte Fortsetzung von Spener und A. H. Francke. Wenn Spener das allgemeine Priestertum verkündete und Francke seine Werke der Barmherzigkeit schuf, so lag das im Geist der christlichen Kirche; aus demselben Geist sind auch die ferneren Arbeiten

der dem Volksleben sich darbietenden Liebe hervorgegangen. „Aber der unmittelbar-geschichtliche Zusammenhang zwischen beiden, so daß das, was heute geschieht, seinen Anfang in dem hätte, was von jenen Trägern der Nachreformation ausging, kann wohl mit Grund bestritten werden und wird schwerlich geschichtlich nachzuweisen sein“ (285). Die Innere Mission ist weder aus dem Pietismus hervorgegangen noch gehört sie ihm an, wenn auch manche Liebeswerke von ihm getragen werden. Der Pietismus beschränkt sich zu sehr; es sollen aber nicht nur Arme und Jugendliche angefaßt werden, sondern alle Stände: „es bedarf einer Reformation oder vielmehr Regeneration aller unserer innersten Zustände“. Diese Zurückhaltung des Pietismus ist ein Mangel, so gut wie das „Zurückkehren zu der negativen Seite des Christentums“. Es ist ein Element der Einseitigkeit, wenn sich der Pietismus beschränkt auf das spezifisch Kirchliche, Innerliche; das Evangelium gehört dem ganzen Volk, kein Moment des Volkslebens ist auszuschließen (977). Ja noch mehr. Der Pietismus ist eine fehlerhafte, verkrüppelte Form der christlichen Frömmigkeit; er wohnt in seiner Weltflüchtigkeit nicht auf den Höhen, sondern in gemütlichen Tälern; er hat aufgehört, klar zu sehen und kann die Waffen gegen den Feind nicht bieten, und ist deshalb eine höchst bedenkliche Krankheit des kirchlichen Lebens (1066). Mit seiner Energielosigkeit verkümmert er das volle, gesunde Christentum. Weil er das volkstümliche, natürliche Leben nicht in seiner Berechtigung anerkennt, ist er unfähig, zur wahren Freiheit der Kinder Gottes zu führen. Wie ganz anders haben Männer wie Freiherr vom Stein, E. M. Arndt, Schenkendorf im Beruf des Nichtgeistlichen für das Reich Gottes gewirkt!

So steht die ideale Kirche da als Trägerin der Inneren Mission, ihre weltüberwindende Geistesmacht in allen Verhältnissen des Lebens offenbarend. Ihr letztes Ziel ist das Reich Gottes; dessen Verwirklichung auf Erden ist der christliche Sozialismus. Schon Mitte der 40er Jahre verkündet Wichern den christlichen Sozialismus: „Die Innere Mission in ihrem rechten Verstand ist nicht eine einfach christliche oder kirchliche, sondern eine christlich-soziale Aufgabe; ähnlich wie die Heidenmission sich unwillkürlich auf die Kultivierung, Zivilisierung der zu bekehrenden Heidenvölker mit einlassen muß“ (154). Aus der Tiefe des Protestantismus ist die christlich-soziale Idee geboren, die Staat und Kirche, das Volk und den Einzelnen neu gestalten will, nicht im Sinn einer hierarchischen Be-

herrschung, sondern mit dem Zweck der Durchführung christlicher Grundsätze und ihrer Anwendung auf alle Verhältnisse im Volksleben. Sie faßt die in Staat und Kirche lebendigen, sittlichen Kräfte zusammen, erfüllt alle Lebensverhältnisse mit dem Geist Gottes, bis die Evangelisierung des ganzen Volks erreicht ist. Die Betätigung der idealen Einheit zwischen christlichem Staat und christlicher Kirche, das ist christlicher Sozialismus (Mahling). Denn „nichts ist patriotischer als das Christentum; denn es birgt den Keim und die Kraft zur innern Vollendung der Nationalität, die von ihm nicht zerstört, sondern verklärt wird, die aber bei aller politischen Mannigfaltigkeit nicht bloß in der Handelspolitik oder in der Wissenschaft, sondern auch im christlichen Sozialismus eine höhere Einheit verwirklichen soll" (161). Wenn die christliche Religion so gemeinschaftsbildend wirkt und die Menschen zu einem altruistischen Leben statt zu gegenseitigem Kampf führt, schafft sie das, was die Menschheit von sich aus nicht erreichen kann, was sie aber im tiefsten ersehnt: „was der Sozialismus und Kommunismus im tiefsten Grund seines Strebens verbirgt, sind die entstellten, aber doch Wahrheit bergenden Züge des Angesichts einer tiefgebeugten, schmerzerfüllten Menschheit, die sich in sozialer Beziehung nach Erlösung und Wiedergeburt sehnt, und die noch nicht weiß und versteht, es aber noch erfahren soll, daß ihre Hoffnung nur durch das Evangelium Erfüllung zu erwarten hat" (379). Darum kann nur das christliche Liebesideal, „der wahre, liebende, hingebende Kommunismus" den falschen, trotzigen, selbstsüchtigen Kommunismus besiegen.

Das ist die Proklamierung des Christentums als sozialer Religion. In der Zeit der Massenansammlung sah Wichern mit genialem Blick die Macht der gemeinschaftlichen Gesinnungen. Er wollte nun, daß die Kirche sich dieses ihres sozialen Charakters bewußt werde. Was er in der Anstaltsgemeinde und unter der Brüderschaft erkannt hatte, wo er als Erzieher durch den Einfluß des gemeinschaftlichen Lebens und Schaffens wirkte, das soll nun auch die Kirche Christi vermöge ihres Gemeingeistes betätigen. Ruhend auf der Gewißheit der Rechtfertigung aus dem Glauben, auf der ihr innewohnenden Gnade, auf der Idee des allgemeinen Priestertums und des Werts der Persönlichkeit treibe sie das Werk der Innern Mission, nicht in römischer Werkgerechtigkeit, nicht in humanitärer Oberflächlichkeit, nicht in separatistisch-pietistischer Enge, sondern in

freiem und frommem Geist. So gewiß sie selbst der Organismus des Gottesgeistes ist, so gewiß wird sie die Welt nach allen Beziehungen umgestalten können, um sie ihrer Vollendung im Gottesreich entgegenzuführen. Fürwahr große, weltweite Gottesgedanken, um so idealistischer anmutend, je bescheidener sich dagegen die empirische Kirche und ihr Wirken ausnimmt.

Wir sind damit zu einer neuen Gruppe Wichernscher Gedanken geführt, den Fragen, die sich drehen um das Problem der empirisch gegebenen Kirche, mit all ihren Beziehungen zu Staat und Volk. Wichern stellt die Landeskirche sehr hoch; die Vorwürfe, die ihm in der Sache von engkonfessioneller Seite gemacht wurden, sind ungerechtfertigt. Allerdings unterscheidet er sie, getreu dem evangelischen Prinzip, deutlich von der idealen. Sein ganzes Streben ging ja dahin, diese Landeskirche durch den Geist jener idealen zu beleben. Die empirische Kirche ist und bleibt ihm, trotz aller Mängel, die Trägerin und Werkstatt des in ihr lebendigen Reiches Gottes. Ihr gegenseitiges Verhältnis ist folgendermaßen zu bestimmen: „Wir verstehen unter der Kirche die Totalität der geschichtlich gewordenen und noch werdenden Institutionen mit ihren wechselnden Ordnungen und Einrichtungen, wie sie von Menschen gehandhabt werden. Von ihr unterscheiden wir das himmlische Haupt mit seinem Reich . . . Wir können vom biblischen und protestantischen Standpunkte aus nicht anders als alle jene Einrichtungen und Ordnungen messen nach den heiligen, unantastbaren, unwandelbaren Ordnungen des göttlichen Reiches, wie sie in der Heiligen Schrift geoffenbart sind. Soweit die äußere Institution der Kirche mit diesen höheren Ordnungen übereinstimmt, so weit verwirklicht sie das Reich Gottes; wo sie von diesen Ordnungen abweicht, widerspricht sie ihm und wird zuletzt seine Widersacherin. Oder gäbe uns nicht die Geschichte der Kirche und insbesondere unserer Kirche selbst das Recht zu dieser Unterscheidung? Ist sie nicht in der Kraft des Reiches Gottes, das Geist und Leben ist, aus Gottes Wort in gerechtem Protest gegen das falsche abendländische Kirchentum geboren, und auf diese Weise selber der große welterschütternde Akt der Inneren Mission geworden, dessen Nachwirkungen fort und fort das ganze Abendland und Morgenland bewegen?“ (950/951). Danach hat die Institution der Kirche ihr geschichtliches Recht, je mehr sie das Werkzeug des Gottesreichs wird. Allerdings steht sie in steter

Gefahr, zu äußerlichem Kirchentum herabzusinken. Davor bewahrt wird sie einzig durch ihr Zentrum, die Gemeinde der Gläubigen. Ihrem Kern nach ist sie die Gemeinschaft des in Christo geoffenbarten Gottes und der an ihn Glaubenden, die, mögen sie als Kultursubjekte hoch oder niedrig stehen, den lebendigen Gott besitzen. „In den erscheinenden Organismen der Kirchen, seien dieselben lutherisch oder reformiert oder bestehen sie unter der Trennung oder irgend welcher Wiedervereinigung beider Bekenntnisse, schart sich nun um diesen glaubenden Kern der Erlösten die ganze Menge derjenigen Andern, die als Peripherie in näherem oder fernerem, auch fernstem Verhältnis zu jenem Mittelpunkte stehen. Alle von dieser Peripherie Umfaßten, auf allen Stufen des Glaubens oder Nichtglaubens, der Kultur oder Nichtkultur, gehören, schon um ihrer Geburt in der Christenheit und an erster Stelle um der daran geschlossenen Taufe willen sowie um des darauf folgenden christlichen Unterrichts und der Teilhabung an christlicher Sitte und Lebensordnung willen, zu den Angehörigen unserer Kirchen" (1159). Solang wir also die Kindertaufe, die Kinderstuben, die christliche Volksschule besitzen, so lang haben wir auch die große gemeinschaftliche Kirche. Für die große ethische Aufgabe der Selbsterbauung der Gemeinde ist damit das Naturfundament gegeben, die Masse der Getauften und Konfirmierten.

Die empirische Kirche ist geschichtlich gegeben in der Form der Staatskirche. Daran ist nichts zu ändern. Ihre rechtliche Form ist als gottgewollt anzunehmen; sie entspricht auch ihrem Wesen. Im Gegensatz zu der in Wahrheit und Freiheit sich entwickelnden Gemeinschaft der Gläubigen ist sie charakterisiert durch Zwang und Gesetz und ist betraut mit der Aufgabe, für die wahre Lebensgemeinschaft vorzubereiten. In der Stimmung eines, der sich in einem solchen kleinen Kreise von Gläubigen geborgen weiß, schreibt der 31jährige Wichern: „Wir halten nämlich weder den Staat noch die Staatskirche für ein schlechthinniges Produkt der Lüge und Verkehrtheit. . . . Aber wir glauben, daß ihr Zweck nicht ist, die göttliche Idee christlicher Lebensgemeinschaft zu realisieren. Ihr Beruf ist vielmehr, diese von anderswoher kommende Realisierung teils vorzubereiten, teils, soviel sie es vermögen, zu schützen. Beide üben eine Zucht über die Menge, die solcher Zucht bedarf, der Staat mehr in bezug auf die materiellen, die Staatskirche mehr in bezug auf die moralischen Lebensinteressen. Darum sind beide auch nicht absolut

von einander zu scheiden, wiewohl die Staatskirche nach der ihr innewohnenden Wahrheit nach möglichster Trennung zu trachten hat. Es ist auch billig und recht, daß die Beamten der Staatskirche als solche in gewissem Sinn Staatsdiener seien, wie sie es auch faktisch sind in größerem oder geringerem Grade. Es gibt eine Kirchenpolizei, wie es eine Staatspolizei gibt, denn es gibt Kirchengesetze und darum Kirchenübertretungen, wie es Staatsgesetze und Staatsverbrechen gibt. Die Staatskirche hat z. B. darüber zu wachen, daß die öffentliche Predigt dem gegebenen Gelübde der Kirchendiener, der Prediger, gemäß sei, und hat Uebertretungen derart mit ihrer Macht zu strafen, wie sie umgekehrt dafür zu sorgen hat in Vereinbarung mit dem Staate, daß diese Gelübde die Gewissen der Beamteten nicht gravieren" (III, 15 und 16). Staat und Kirche sind also notwendig, um gewisse Zucht zu üben, und können darum nicht geschieden werden, wiewohl auch sie „nach Trennung zu trachten" haben. In dem Bestreben, die congregatio sanctorum als idealen Organismus darzustellen, wird hier die Staatskirche sehr nieder geschätzt und der Hierarchie und Bürokratie ausgeliefert, wobei Wichern gewiß Bilder aus der Hamburgischen Heimatkirche vorgeschwebt haben mögen. Dabei konnte er nicht bleiben. Indem er später die ideale Kirche in die Staatskirche hineinbildete, bekam die Kirche und auch der Staat eine höhere Bedeutung; ja es wurden ihr als Kirche des Volks noch die höchsten Ziele gesteckt. Von da aus konnte schließlich auch der Gedanke einer etwas freieren Stellung der Kirche providentiell erscheinen. Doch bleibt der Gedanke der Einheit von Staat und Kirche der vorherrschende: „Der christliche Staat und die christliche Kirche bekunden sich als die im tiefsten Grund unzertrennbaren, miteinander reif werdenden Stiftungen der einen Gotteshand in dem einigen Leben eines Volks" (169). Auch der Staat beruht auf christlichen Ideen, namentlich auf der göttlichen Einsetzung der Obrigkeit. Darum gehen auch im deutschen Volk, seit es ein geschichtliches Dasein erhalten, von jeher die politischen Ereignisse Hand in Hand mit den kirchlichen. Um dieser Einheit des Volks willen müssen Staat und Kirche zusammenhängen. Es ist ein deutsch-nationales Interesse: so gewiß die Basis unseres nationalen Lebens „eine in der Wiedergeburt begriffene, eine christliche und damit eine solche ist, die unmöglich nach einer, z. B. der politischen Seite hin lebendig ergriffen werden kann, ohne ihre Neubildung zugleich nach allen Seiten hin zu erfahren". Dafür bürgt die Ein-

heit des deutschen Volksbewußtseins. Daraus folgt gegenüber den Umwälzungen der 40er Jahre ein Zusammenwirken der bürgerlichen und kirchlichen Obrigkeit: „beide müssen sich in unseren Tagen zur Lösung der meisten schwierigen gesellschaftlichen Probleme die Hand reichen!" Dies Zusammenwirken ist echt reformatorisch und zugleich echt deutscher Art (618). Wenn so Deutschland auf dem Unterbau seiner Geschichte den christlichen Aufbau seines Volkslebens vollendet, wird das Ganze ein christliches Volk in Staat und Kirche werden. Auch die Innere Mission betrachtet beide als eng verbunden: sie ist ja eine Offenbarung treuer und rechter kirchlicher und staatsbürgerlicher Gesinnung. „Deshalb ist für die Innere Mission, wenn sie ist, was sie sein soll, der Gegensatz gegen den Staat und der Gegensatz gegen die Kirche, welchen sie entwachsen ist, so unmöglich, daß jede Gestaltung von Feindschaft gegen diese göttlichen Stiftungen zu einem Gegenstand ihrer eigenen Wirksamkeit werden würde oder doch werden könnte" (178). Staat und Kirche erscheinen hier als die parallelen Gemeinschaftszentren eines christlichen Volks, fast nach Art der mittelalterlich-altlutherischen Anschauung, daß die Christenheit ein Körper ist mit zwei Lebenskreisen, dem geistlichen und dem weltlichen. — Diese Theokratie soll aber nicht dargestellt werden durch Herrschaft der Kirche über den Staat; vielmehr so, wie sie im Wesen des Protestantismus begründet ist. „Das politische und das kirchliche Gemeinwesen soll als ein zusammengehöriges Ganzes angeschaut werden unbeschadet der verschiedenen Lebensgebiete und sicheren Ordnungen, in denen sich jede als eine von der anderen gesonderte zu bewegen hat. Das ist das neue und weltgeschichtliche Moment des wahren Protestantismus im Unterschied von der römisch-kirchlichen Weltanschauung, daß er beides hat möglich gemacht, wenn auch noch nicht zur vollen Ausführung gebracht, einmal beide Gebiete scharf zu trennen und das andere Mal beide innerlichst zu verknüpfen. Das Zentrum aller protestantischen Staatenbildung ist kein anderes als das der protestantischen Kirchenbildung — nämlich Christus als das lebendige, persönliche Prinzip des von ihm aus datierten ganzen Lebens der Völker. Die Christlichkeit des Staats und die Christlichkeit der Kirche werden sich am reinsten verwirklichen, wo beide sich gegenseitig als auf diesem lebendigen Fundament eins anerkennen, als wo zugleich beide in Kraft dieser einen Grundlage ihre Gebiete aufs schärfste voneinander sondern und jeden Uebergriff in das Ge-

biet des andern um des Gewissens willen meiden" (178/79). Die Einheit der beiden beruht also darauf, daß ihrer beiderseitigen Entwicklung das christliche Prinzip zugrund liegt. Es ist ja christliche Nächstenliebe, die der Staat als Kulturstaat in seiner Wohlfahrtspflege treibt. Weil aber zugleich die Kirche ihm sein besonderes Recht läßt, sind Kollisionen zwischen beiden ausgeschlossen. Den modernen Staatsgedanken kennt Wichern freilich nicht. Während er noch das Untertansein im patriarchalischen Sinn als die Grundlage der Staatserhaltung hinstellt, hatte die Geschichte das alte Untertanenverhältnis schon in das moderne Staatsbürgertum verwandelt und damit den Staat auf tiefere sittliche Grundlagen gestellt.

Wie übrigens der Staat durch diese Verbindung gewinnt, so auch die Kirche: sie erhält sich die Beziehung zum Volk, bleibt national, patriotisch, volkstümlich. Darum soll man nicht wie in Schottland eine neue freie Kirche herbeiführen, sondern eine Volkskirche; die radikale Lösung dieses alten Bandes hätte die Loslösung des Volkslebens vom christlichen Fundament zur Folge. Darum hüte man sich vor der zivilen Eheschließung und der religionslosen Schule! Die Folge wäre eine allgemeine sittliche Auflösung, wenn das besondere Band, das Staat und Kirche miteinander verbunden, „durch dessen Wahrung das Familienleben und alle gesellschaftlichen Verhältnisse mit dem Christentum solidarisch verbunden scheinen", getrennt würde (1005).

Bei aller Wahrung dieser Grundsätze hat doch Wichern immer „eine im Wesen der Kirche Berechtigung findende Reaktion des freien christlichen Gewissens gegen die verknöcherte Gesetzlichkeit und Rechtsforderung der Staatskirche" für erwünscht gehalten; schon deshalb, damit Staat und Kirche seinen freien Assoziationen Spielraum lasse. Er erkannte wohl, daß die Kirche jetzt „unter dem Staat ihr Leben nur mit Not fristet"; darum solle sie zwar nicht vom Staat getrennt, aber frei von ihm sein. Die bisherige gesetzliche Praxis soll nach Möglichkeit umgestaltet werden; sie ist bisher infolge der Verbindung mit dem Staat in mehr als einer Beziehung durch polizeiliche Maßnahmen bedingt gewesen, was Unwahrheit und Zwangsverfahren zur Folge hatte. Dagegen ist zu protestieren. Auch soll es aufhören, daß der Besitz irdischer Vorteile sich knüpft an den kirchlichen Gehorsam. Darum ist „die sich immer mehr anbahnende Freistellung eine providenzielle Gabe, deren Inhalt von

der Kirche verwertet werden soll“ (1187/88). Auch soll die Omnipotenz des summus episcopus eingeschränkt werden. So kehrt Wichern, diesmal im Interesse der Staatskirche selbst, zurück zu dem Protest des freien christlichen Gewissens gegen den Zwang des Staatskirchentums.

Ueber das innere Verfassungsleben der Kirche hat er sich wenig geäußert. Verfassungs- und Rechtsfragen waren ihm nebensächlich, da es ihm um innere Belebung zu tun war, nicht um äußere Form: „unter den schlechtesten Kirchenverfassungen ist die Innere Mission oft am reichsten erblüht“ (433). Die Verfassung geht ja aus der Gemeinde hervor und nicht die Gemeinde aus der Verfassung. In der Verfassungsfrage liegt sogar eine Gefahr für die Kirche. Mag die Kirche die ihr zukommende Selbständigkeit erhalten und die Verfassung weiter ausbauen, ihr Heil ist davon nicht abhängig. Denn wie sollte die Organisation, der innere Ausbau geschehen, wenn nicht entsprechende Gaben in den Gemeinden selbst gefunden werden? Eine Kirchenverfassung aber schafft keine Charismen; da braucht es die Erweckung persönlichen Glaubenslebens (1126). Erst mit dem Erstarken der Inneren Mission könnte sich auch, den Erweisungen des Geistes der Liebe parallel, die Verfassung der Kirche entwickeln, neu- oder umgestalten. Die Kirche wird sich auf diesem Weg das Material erarbeiten, das sie geistig formen kann; sie könnte nun aus sich immer mehr auch amtliche Organe hervorgehen lassen. Zuletzt würde das kirchliche Institut durch den Geist der Liebe veranlaßt werden, sich diese freien Liebesämter als freie Hilfen der Kirche in ihr „verfaßliches“ Leben hineinzubilden. „Die letzte Folge dieses freien Bundes zwischen Amt und Innerer Mission wäre die immer völligere kirchliche Organisation derselben, geboren aus der freien Einigung des allgemeinen Priestertums mit dem Amte, wo beide einander die der Kirche nötige Handreichung tun, in welcher die Verjüngung der Kirche sich offenbarer vollziehen und dieselbe zur Volkskirche ausgeboren werden kann“ (472). Also soll man mit der Arbeit der Inneren Mission nicht warten, bis die Kirchengemeinde eine neue Verfassung hat, „wonach dem Presbyterium außer der kirchlichen Armenpflege und Krankenpflege auch das ganze übrige Gebiet der Inneren Mission zufallen soll“ (527). Je nachdem könnte ja auch das Presbyterium selbst ein Objekt der Inneren Mission werden! Vielmehr soll aus dem freiwilligen Liebesdienst heraus die neue Verfassungsbereicherung

erwachsen. „Je mehr die Hoffnung der Innern Mission sich erfüllt, desto näher wird die Zeit kommen, wo ihr Amt schwindet. Es wird dann offenbar werden, daß sie in ihren freien Liebesämtern der idealen Kirchenverfassung manches Kirchenamt vorgebildet hat, dessen einstige Entfaltung den volksverklärenden Charakter des Reiches Gottes in der Kirche wird leuchten lassen" (479). Mit dieser gewiß schön gedachten Zukunftshoffnung ist die Frage grundsätzlich erledigt, umsomehr als durch die freien Assoziationen auch dem demokratischen Element, das in der Gemeinde Christi liegt, ein äußerer Ausdruck gegeben ist. Den Gedanken des allgemeinen Priestertums, das Grundrecht der Gemeinde, auch in bezug auf Verfassung und äußere Organisation der Kirche geltend zu machen, darauf hat der Organisator der Innern Mission verzichtet.

So besteht die äußere Einheit der Kirche in den vom Staat gesetzten landeskirchlichen Formen. Ihre innere Einheit liegt in ihrem Zentrum, dem Organismus der Gläubigen. Diese Gemeinschaft ist Geist und Leben und nicht gebunden an bestimmte Konfessionen. Zu ihr gehören alle, die einen Glauben, ein Bekenntnis zu Christo, eine Liebe, ein Gebet, einen Meister haben (1229). Also kann auch die Einheit der Landeskirche nicht durch lehrhafte Ausprägung von Bekenntnissen gesprengt werden. Als „evangelische Kirche" ist die Kirche geschieden einerseits von Rom, anderseits von den Sekten, die den ökumenischen Boden verlassen haben und wie Rom auf die Auflösung unserer evangelischen Kirche hinarbeiten (1158). Sie schließt in sich sowohl die lutherische als die reformierte Konfession, und zwar „beide in ihrer heutiges Tags sowohl von lutherischer als von reformierter Seite so entschieden und zum Teil radikal gewollten Trennung; aber ebenso soll der Name auch die immerhin sehr verschieden geartete und gestaltete Vereinigung beider Bekenntnisse in der positiv gefaßten Union bedeuten." Vom Standpunkt der Union aus spricht sich Wichern sowohl gegen den Konfessionalismus aus als gegen die Verwischung und Auflösung der Konfessionen: die Wahrheit liegt vielmehr in einem dritten Höheren, das die Kirche schützt gegen Separatismus und Indifferentismus. Dem blinden Orthodoxismus ist es nur zu tun um Gesetz und Buchstaben. Gewiß ist die reine Lehre ein ideales Gut, „das von der Herstellung des erreichbaren idealen Lebens in der Kirche, welches der wesentliche Widerschein der idealen Lehre sein soll, nicht zu trennen ist: nur in der Durchdringung beider

steht die Wahrheit und ihre wahre Erkenntnis" (1227 ff.). Für den, der die Lehre an die Spitze aller reformatorischen Güter stellt, ist Treue zum Dogma eine Selbstverständlichkeit. Aber so berechtigt es ist, einzudringen in das innerste Geistesleben der Kirche, ebenso ist zu fordern, daß ein Vorangehen auf diesem Weg in der Kraft des Geistes Gottes geschehe, nicht zur Zerstörung, sondern zum Aufbau; das lassen aber Leute wie die Altlutheraner oder die „Bekenntnistreuen" in Mecklenburg und Sachsen vermissen.

Den dogmatisch getrennten Konfessionen bietet sich nun ein Weg zur praktischen Einheit dar in der Inneren Mission. Das ist keine Gleichgültigkeit gegen bestimmte Bekenntnisse: „es gibt kein protestantisches Bekenntnis, welches die Innere Mission mehr förderte und noch viel weniger hinderte als das andere" (433). Darum kann sich auch jeder evangelisch-lutherische Verein ohne Furcht vor Erschütterung seines lutherischen Bekenntnisses dem Zentralausschuß anschließen (II, 21). Ebensowenig erhebt die Innere Mission ein Spezialbekenntnis zum Panier; sie mischt sich nicht in den Streit der Konfessionen; wo sie lehrend auftritt und wirkt, da wirkt sie als Tochter der Kirche, in deren konfessioneller Sphäre. Ihre Aufgabe ist hinsichtlich der Lehre, im Umkreis ihrer Kirche diese Lehre denjenigen Massen, welche sie nicht kennen, oder denen sie toter Buchstabe geworden oder geblieben, in Geist und Leben, nicht aber den Bestand der Lehre selbst in ein Anderes zu verwandeln (273). Wie bedenklich sind die Schäden der Theologenkirche, die geworden ist zu einer zerklüfteten Macht, „wo hier die Wissenschaft auf schwindelnden Höhen wandelt und dort die Praxis ihr immer ferner trat, wo hier die lebendigen und dort die unbelebten Glieder standen (431); wo sich die zerfleischen, die im Glauben und der Liebe eins sein sollten: „aber es ist ja fast zum Dogma geworden, die Liebe nicht gelten zu lassen, und wie Wenige wissen etwas von der brüderlichen Liebe, die am wenigsten unter Theologen auch nur geahnt zu werden pflegt." Vor lauter Bekenntnisablegen, Unions- und Abendmahlssatzungen vergißt man das gemeinsame Bekenntnis zum Herrn der Kirche und das gemeinsame Handeln in seinem Geiste. „Es gilt also das Recht und die Pflicht zur rücksichtslosen Verwerfung alles desjenigen Unrechts, das aus der Selbstgerechtigkeit der Parteien hervorgeht" (1168). Gewiß darf die evangelische Kirche das Ringen um den Glaubensinhalt nicht von sich wegweisen; aber soweit dieser Kampf zur Behaup-

tung und Gewinnung der allen angehörenden Wahrheit ein gemeinsamer Kampf von Brüdern ist, soll er ein Kampf im Geist des Friedens sein, ein Kampf, in welchem die Bruderliebe nicht verletzt und der Welt und ihrer Lüge nicht preisgegeben werden darf (952). Dabei hat sich die Innere Mission, eine internationale und interkonfessionelle Institution, als bestes Heilmittel gegen Parteiungen erwiesen: „die kirchlichen Konfessionen und Parteien, im übrigen oft sich widersprechend und gegeneinander abschließend, mitten im Widerstreit ihrer anderweitigen geistigen und materiellen Interessen, haben in dem Werk der Innern Mission, das ihnen gemeinsam angehört, einander dienen und helfen gelernt“ (269). Hier ist ein Reich geschaffen, das alle politischen und konfessionellen Grenzen durchschneidet, obwohl es sich unter den Verhältnissen jeder Nationalität und Konfession und unter der Macht anderer geschichtlicher Einwirkungen sehr verschieden gestaltet hat. Die Geschichte dieses Reichs der Liebe ist ähnlich dem Aufbau eines Tempels, in dessen Hallen auch die durch Lehre und Verfassung Geschiedenen und doch in Christo Geeinten zusammenarbeiten.

Nur eine Grenze kennt die Brüderlichkeit, das ist der „Unglaube“. Was Wichern damit meint, ist nicht ganz deutlich. Als Vermittlungstheolog hält er Beziehungen nach rechts und links aufrecht. Auch hat er Schleiermacher die Dankbarkeit bis ans Ende bewahrt und niemals, weder in seiner Studienzeit noch im späteren Leben in die Unbill eingestimmt, mit welcher schroffe Parteisucht und die rabies theologorum über Schleiermachers Christlichkeit den Stab zu brechen beflissen war. „Was ich an ihm gehabt, so bezeugt er später, hat in mir die Pietät begründet, die ich bis heute gegen ihn bewahre, so sehr ich mich in Opposition weiß und in Opposition bleiben werde gegen alle Afterweisheit, die sich jetzt im Protestantenverein und sonst auf seinen Namen beruft. Sie weiß von Schleiermacher nichts und Schleiermacher von ihr nichts. Dabei werde ich bleiben“ [1]). Wo der Pfarrer ungläubig ist, muß er selbst ein Gegenstand der Innern Mission werden und soll durch Fürbitte und Geduld von der Gemeinde getragen und zur Erkenntnis gebracht werden. Freilich soll sich die Gegnerschaft nicht erstrecken auf das Amt, nur auf den Mann: „Keinesfalls soll vergessen werden, daß seine Stelle eine dem Herrn gehörige ist, die er nach seiner

---

1) Oldenberg I, 215.

Gnade früher oder später mit einem Mann nach seinem Herzen ausfüllen kann“ (592). Aber auch mit solchen, die das Bekenntnis zu Christo seines Gehalts, auf den unser evangelisches Volk und unsere Gemeinden ein heiliges und unverbrüchliches Anrecht haben, berauben oder seinen Namen verleugnen, sollte man säuberlich verfahren (1267). Es ist eben auch auf der andern Seite nicht alles Glaube, was sich so nennt: „hinter manchem Glauben unserer Tage steckt harter Unglaube“; und umgekehrt liegt wie unter harter Rinde hinter mancher Aeußerung, die als Unglaube erscheint und zunächst auch als solche Frucht des Nichtglaubens oder Unglaubens zu achten ist, ein Keim des Glaubens und eine Sehnsucht nach einem positiven Halt, wie nur der Glaube ihn bieten kann, verborgen (682).

Wicherns konfessionelle Stellung ruht also auf bestimmten praktischen, echt evangelischen Grundanschauungen. Ausgedrückt hat er aber diese nie vollkommen. Uhlhorn hat deshalb seine konfessionelle Art eine verschwommene genannt. Wenn er sich selbst einen „reformierten Lutheraner“ nennt, so ist auch damit keine dogmatische Klarheit geschaffen. Der Sinn dieser Bezeichnung ist in den „Fliegenden Blättern“ (1890) ganz richtig folgendermaßen gedeutet: „Die Ueberschätzung des kirchlichen Amts als des allein berechtigten Trägers, wie sie damals der Innern Mission entgegentrat, sie war es, die Wichern gelegentlich jenes Wort auf die Lippen legte. Er hat damit nichts Anderes sagen wollen, als daß er im Glauben und Bekenntnis Lutheraner sei, aber in bezug auf Gemeindeverfassung und Wertschätzung des Laienelements zum Bau der Gemeinde das Charisma der reformierten Kirche anerkenne und in der Aufnahme desselben in die lutherische Kirche eine Bereicherung derselben erkennen würde.“

Es mag hier als Zusammenfassung ein Wort Wicherns stehen, das er gesprochen hat im Blick auf seine Gegner nach rechts, das aber — man denke an den Stuttgarter Kongreß für Innere Mission im Jahre 1909 — ebenso seine Anwendung finden könnte auf seine Freunde von links: „Wir sehen auch diejenigen, die sich im Widerspruch gegen uns befinden, aber zweifelsohne Christum wollen . . . als unsere Freunde an, weil sie Jünger unseres Herrn sind und seinen Namen allen Ernstes bekennen . . . Wir sehen auch bei solchen Zeugnisse desjenigen Lebens, das uns gewiß macht, daß wir mit ihnen eine Gemeinschaft im Herrn haben, der auch diesen Gegnern

die Augen öffnen kann über die Gnade, die er uns geschenkt; wir können uns deswegen von Herzen freuen, daß er die Brüder, die die Gemeinschaft mit uns verwerfen, doch als seine Zeugen segnet, wir freuen uns als seines Werkes und Segens, daß die Arbeit der Innern Mission auch in ihre, in die Kreise derjenigen eindringt, wo man wähnt, ihrer Aufforderung widerstreben zu können und zu dürfen . . . In dieser Freiheit, in der wir uns wissen, erweitert sich der Kreis der Arbeit, der wir unsere Teilnahme zuzuwenden haben, immer weiter und ist noch bei weitem größer als der, den wir namhaft machen könnten" (694).

Ja Wichern geht noch einen Schritt weiter. Nicht nur die verschiedenen evangelischen Konfessionen der Landeskirchen sollen sich die Hand reichen, sondern auch zur römisch-katholischen Kirche sollen Linien hinübergezogen werden. Die Wechselwirkung, die durch die Innere Mission mit dem Katholizismus eingetreten ist, ist zu vertiefen. Einerseits hat die Innere Mission gelernt von der Praxis der katholischen Kirche; nicht als ob sie ihre Orden herübernehmen wollte — das Prinzip der Orden ist unevangelisch —, aber sie arbeitet gern im einzelnen mit den Brüdern drüben zusammen. Anderseits hat Rom gelernt von dem Protestantismus, es hat ja Brüder zur Ausbildung ins Rauhe Haus gesandt. Diese gegenseitigen Beziehungen in der Liebestätigkeit haben tieferliegende Gründe: in allen Konfessionen lebt ein Kern christlicher Gesinnung. Auch in der Liebesarbeit Roms wirkt diese Macht der geschichtlichen innern Fortentwicklung zugleich mit der der römischen Kirche innewohnenden Gabe der Organisation. „Das Falsche in diesem Wahren ist aber der Einschlag des Hierarchischen, der jede Verbrüderung derart zuletzt zu einem Orden umbildet, die Gewissen bindet, das Gesetz anstelle des Geistes zu setzen droht und mit diesem Gesetz zuletzt eine Herrschaft geltend macht, die nur durch die Macht eines andern Gesetzes zurückgehalten werden kann" (155). Trotz dieses prinzipiellen Gegensatzes sollen sich die Gläubigen, Evangelische und Katholiken, zu gemeinsamer Tat zusammenfinden, dann wird sich die Innere Mission erweisen als das praktisch-katholische Moment, welches die verschiedenen Kirchen und Nationalitäten anfängt zu durchdringen und innerlichst zu einigen (274).

In der Kraft dieses gemeinsamen Bekenntnisses zu Christus, durchdrungen von dem ihr innewohnenden Geist der Gemeinschaft

der Gläubigen, sollte nun die empirische Kirche selbst als Menschen und Völker erneuernder Organismus eine Darstellung der Idee geworden sein. Dies ist aber nicht der Fall. Die Geschichte zeigt, daß sie das Prinzip des Reiches Gottes nicht in sich so verwirklicht hat, wie sie es hätte sollen. Und doch trägt sie in sich die große Bestimmung, eine Volkskirche zu werden. Mit der Volkskirche ist das große praktische Ziel bezeichnet, das Wichern der Kirche gesteckt hat: es folgt aus dem Wesen der Kirche, daß sie eine Volkskirche werden soll. Diesem Ziel zu dienen, hat er selbst als seine Lebensaufgabe angesehen.

In dem Wichernschen Gedanken der Volkskirche liegt ein geschichtliches Problem. Es existiert seit der Zeit, da die Kirche Volksinstitution wurde, da das Christentum aus einer verfolgten Macht des Geistes eine Angelegenheit ganzer Staaten und Völker wurde, d. h. seit Konstantin. Um das Problem deutlich zu erkennen, ist auszugehen von der Reformation, die seinerzeit das Mittelalter mit den in ihm liegenden Resten des alten Heidentums übernommen hat. „Es muß ja mit Thomas Arnold, dem großen Engländer, behauptet werden, daß noch nie eines der gegenwärtigen Kulturvölker ganz zum Christentum bekehrt gewesen. Der erste Erfolg der an sie herangetretenen Heidenmission unter Führung jener großen Völkerapostel, so ersichtlich derselbe auch dem göttlichen Heilsplan angehört, ist doch nur die erste Grundlegung zu einer Arbeit der Kirche gewesen, die sich eben als Mission nach innen hätte fortsetzen müssen und immer wieder fortsetzen muß, um an den Geschlechtern, mit Johannes zu reden, die Liebe Gottes völlig werden zu lassen" (687/688). So zeigt sich, daß die Gegenwart erscheint als „ein überaus naturgemäßes Gesamtresultat von Ursachen, die bereits Jahrhunderte lang zu diesem Ziel hingewirkt haben. Die Reformation selbst nahm ihren Anfang in dem persönlichsten Glaubensleben einzelner Männer, ihren Fortgang durch das Hinzutreten von Fürsten, Ländern und Städten. Damit begann eine neue Entwicklung. Denn diese geschlossenen Völker und Völkergruppen traten ein mit ihrem ganzen bisherigen politischen, kommunalen und gesellschaftlichen Leben und ihren darin wurzelnden Lebensordnungen, Gesetzen und Sitten, und zwar so, wie sie waren —, also zugleich mit all dem tiefen sittlichen und sozialen Verfall, der in ihnen bereits alt geworden war und ihr ganzes Leben durchsäuert hatte (1163). War die Reformation in den Besitz neuer religiös-sittlicher

Prinzipien gesetzt worden, so war ihr nicht nur die Aufgabe gestellt, den weltüberwindenden Glauben, aus dem sie selbst hervorgegangen war, zu wahren, sondern auch das reformatorische Prinzip ins Volksleben hineinzubilden. Es galt eine Erneuerung des Volkslebens durch die Kräfte des Evangeliums; d. h. durch die Reformation wurde die Weiterführung der Kirche als einer von Rom unabhängigen, auch vom staatlichen Regiment sich zur rechten Freiheit durcharbeiten sollenden Volkskirche bedingt. Was geschah? Die deutsche nationale Kirche wurde auf diesem Weg gerettet; allein dieser Weg war auch ein verhängnisvoller. Ist die Kirche auch ihren Verpflichtungen nachgekommen? Hat sie die praktischen Lebensaufgaben zur Verwirklichung des Gottesreichs in Volk, Staat, Familie, Gesellschaft, Kunst, Wissenschaft, sozialer Gestaltung erfüllt? Nein! Das Volk wurde, bald nach den ersten Versuchen, als Volk nahezu übersehen. Die Kirche hat sich ohne die geordnete Mitwirkung der Gemeinde alsbald unter fremder Botmäßigkeit als fertig etabliert. Man stritt um die reine Lehre. Es blieb bei wenigen theoretischen, oft einseitigen, Anläufen. Dieselben erfüllen sich zuletzt praktisch und kulminieren in Spener und A. H. Francke. Aber wie erlahmen alle übrigen Anstrengungen zur Erneuerung christlichen Lebens! Auch der deutsche Idealismus der großen Klassiker hat dem Leben der evangelischen Kirche direkt keine Früchte gebracht. Trotz Schleiermacher und Harms ist das Gesamtresultat der geschichtlichen Entwicklung bis heute ein tief betrübendes, nämlich eine weite, tiefgehende Entfremdung des Volksgeistes vom Christentum (1164 ff.).

So weit ist es mit dem Volke der Reformation gekommen! Und die Gegenwart? Mag sie verständlich sein aus dieser ihrer Geschichte, traurig genug bleibt sie doch. Man hat Wichern Uebertreibungen vorgeworfen; mit Recht. Aber im Grund hat er, der Schwarzseher und Optimist in einer Person, doch recht behalten. Und wenn sein in Wehmut, Scham und Zorn sich aufbäumender Sinn die Schäden oft zu kraß schilderte, so ist das begreiflich aus seiner Isolierung und aus der Apathie der Kirche. Er allein hat die Not des Volks und der Kirche in seiner Tiefe erkannt und verstanden. Gegenüber den Stimmen, die noch 1848 alles als zufriedenstellend schilderten, wies er auf die Irreligiosität und Unsittlichkeit in Stadt und Land hin, die einen innern Zusammenbruch des Volkslebens zur Folge haben werde: die tiefste Quelle des Unheils, das über den

Staat hereingebrochen ist, liegt in der Entfremdung und dem Abfall des Volks von dem Wesen und Leben derjenigen Sittlichkeit, die ihr Maß und ihre Regel wie ihren Grund und ihr Ziel allein im Evangelium hat (231). Und zwar tritt das Elend — das ist für Wichern das bezeichnende Moment — jetzt massenhaft auf: der bisher zurückgehaltene Gegensatz gegen das Reich Gottes wird jetzt eine öffentliche Macht und zieht seine praktischen Konsequenzen. Der Atheismus, der Kommunismus sind die verkörperte Organisation des Bösen. Der Kommunismus löst ja nicht nur die Kirche auf, sondern auch den Staat, die Familie, das Eigentum und jede von Gott eingesetzte Obrigkeit. Darum hilft es nichts, sich und Andere blind und taub zu erhalten und zu dem, was die Augen sehen, mit dem Mund zu schweigen; das Leiden ist da, die schrecklichsten Wunden liegen entblößt, die allgemeinste Verwahrlosung der Christenheit läßt sich nicht mehr verdecken (231).

Es ist groß an Wichern, daß er die Not gesehen hat; größer, daß er trotz aller Enthüllungen und Besorgnisse nicht verzagte, sondern in der Revolution auch einen Gewinn für die Kirche erblickte: jetzt endlich wird sie doch zum Bewußtsein ihrer Aufgaben am Volk kommen! „Der Tag der großartigsten Entfaltung der Innern Mission ist jetzt angebrochen. Jetzt oder vielleicht niemals hat sie Veranlassung und den Beruf, sich in ihrer das ganze Volk erfassenden Kraft zu erheben“ (204). Die Rettung aus der Not ist die Gestaltung einer wahren Volkskirche. Sie zu bauen ist die herrliche, gottgeschenkte Aufgabe der gegenwärtigen Generation.

Uebrigens hat Wichern — diese formelle Bemerkung mag hier Platz finden — das Wort Volkskirche in verschiedenem Sinn gebraucht; nicht nur im Sinn eines Ideals, sondern auch als Bezeichnung für den geschichtlich gegebenen Zustand der das ganze Land umfassenden, gegenwärtigen Landeskirche. Reimpell hat nachgewiesen, daß gerade in seinen späteren Aeußerungen die Volkskirche auch als ein vorhandener, durch die Volkschristianisierung gewordener und durch die allgemeine Kindertaufe charakterisierter Tatbestand erscheint, von dem aus alle weiteren Aufgaben sich ergeben. Man darf sich an dieser ungleichmäßigen Ausdrucksweise nicht stoßen. Im Grund ist er immer an dem ihm vorschwebenden Ideal orientiert.

„Volkskirche“ bedeutet, daß Volk und Kirche eins werden sollen, daß das ganze Volk ein Gottesvolk wird, indem es von der Macht

des Geistes Gottes sich durchdringen läßt. Das ist so wenig hierarchisch im Sinn eines Kirchenstaates gedacht, daß vielmehr eher das spezifisch Kirchliche in die Idee eines christianisierten Volks aufgelöst ist. Die ungeheure ethische Energie, die im Gedanken des Gottesreichs und des christlichen Sozialismus liegt, ist damit hineingebildet in Kirche und Volk. Volkskirche soll nach all der Not der Jahrhunderte die erste irdische Erfüllung alles dessen sein, was das Reich Gottes bezeichnet; der verwirklichte christliche Sozialismus unter den heutigen Verhältnissen. Damit, daß die empirische Kirche eine ethische Macht im Volksleben wird, wäre dieses praktische Ideal erreicht: „Es wird und muß zum Bewußtsein kommen, daß unsere evangelische Kirche eine Volkskirche werden muß und kann, indem sie das Volk durchs Evangelium in neuer Weise und Kraft zu erneuern und mit neuem Lebensodem aus Gott zu durchdringen hat ...... Und ich begrüße den heutigen Kirchentag als einen großen, längst erflehten Fortschritt auf dem Wege zur Bildung unserer evangelischen Kirche zur wahren Volkskirche trotz allem Anschein, daß die Kirche von ihrem Gebiet verlieren werde“ (III, 234). „Die evangelische Kirche unseres Vaterlandes ist ihrem Prinzip nach wesentlich eine Kirche der Innern Mission; durch sie erst wird und kann sie zur Volkskirche ausgeboren werden“ (285). Dann erreicht die Kirche eine höhere Entwicklungsstufe, sie entfaltet die in ihr schlummernden Kräfte und beweist in der Tat, daß das Christentum nicht bloß eine persönliche Angelegenheit, sondern eine Sache des ganzen Volkes ist; ja sie erfüllt die weltgeschichtliche Aufgabe der deutschen Nation, nicht nur sich selbst, sondern alle Völkerfamilien mit dem Geist Gottes zu durchdringen.

Dieses wahrhafte Volksleben auf christlichem Fundament wird dadurch erreicht, daß die empirische Kirche, der Staat, die Gesellschaft neu ausgestaltet werden. Was soll nun in Kirche, Staat und Gesellschaft geschehen, um das Ziel zu erreichen?

Zuerst in der Kirche. Die Geschichte, die das Problem der Volkskirche stellt, hat gezeigt, daß die empirische Kirche sich große Versäumnisse hat zu Schulden kommen lassen. Andernfalls wäre die Not des Volkes nicht so groß geworden. Will man sie ihrer Idee entgegenführen, so sind vor allem ihre Schäden aufzudecken. Die Kirche soll zum Bewußtsein ihrer großen Schuld kommen. Dann erst kann sie neuen Mut fassen. Die Kirche hat ja kein Leben und hat nie gelebt. Während eine unchristliche Kultur entsteht und sie ihren

Einfluß auf das Volksleben verliert, schläft sie und ahnt von allem so gut wie nichts; sie hört nicht den lebendigen Gott in den Ereignissen noch seinen Bußruf. „Mut, Glaube, Liebe, Hoffnung, wo sind sie?“ (II, 22). „Es sollte mich nicht wundern, wenn das ganze Kirchengebäude ohne sonderliches Krachen zusammenfiele“, sagt Wichern von Schlesien. Die Kirchenleute klagen; wie wenig Besonnene gibt es darunter, und die noch halten wollen, tragen am meisten zum Umsturz bei (II, 25). Eine Teilnahmlosigkeit und Energielosigkeit ohne gleichen! Die Einen sind indifferent, meinen, die Dinge seien, wie sie eben sein sollen, trösten sich mit der richtigen Lehre und regen im Widerspruch mit dieser Lehre keinen Finger. Die Andern, die Chiliasten, geben alles für verloren und sehen nur sich oder ihr Häuflein für gerettet an; die Dritten, die Stillen im Lande, die mit ihren Genossen der „Welt“ entflohen sind, warten in treuer Pflege ihres Glaubens des Herrn und seiner Zukunft; die Vierten endlich verlangen eine neue Verfassung. Sie alle, die Rationalisten wie die Pietisten und Bekenntnistreuen gleichen sich in dem Einen, daß sie sich einwiegen in ihre Anschauungen und der Wirklichkeit ahnungslos gegenüberstehen. So weit hat es die Ergebungsreligion gebracht: die Christlichgesinnten von Stettin wohnen in einem Schneckenhaus, scharf von andern Menschen geschieden. „Ist man einmal in ihrem Garn, so kommt man nicht heraus, und in diesem Gefühl bin ich draußen geblieben; die Schroffheit, das rein „fertig sein“, keine Gemeinschaft anerkennen, die Annahme, als ob diese Stellung selbstverständlich die richtige sei, — solche Auffassung verletzt mich im Innersten.“ Naturgemäß geht mit dieser Ausschließlichkeit die Energielosigkeit Hand in Hand: „Wenn auch keineswegs allgemein, so fehlt doch an vielen Stellen dem religiösen Leben der Gegenwart fast gänzlich die energische Richtung, sich in das große, öffentliche Volksleben aktiv, ethisch hineinzubilden.“ Darum gleicht die Kirche einem weiten Totenfeld. Dazu ist sie Pastorenkirche, die an der Menge der Verlorenen und Abgefallenen kalt vorübergeht, ja, um des hierarchischen Amtsbegriffs willen, nicht einmal dem Nichtgeistlichen es gestatten will, sich an Innerer Mission zu beteiligen: diese Innere Mission sei ja, unter dem Schein der Freundschaft für die Kirche, deren Ruin. „Es sei ein Schlinggewächs, welches Stamm und Aeste des Kirchenbaums zu überziehen und ihm alle Lebenskraft auszusaugen drohe; das eine von beiden, Kirche oder Innere Mission, müsse das Feld räumen“ (Petri).

Soll nun die Kirche zur Volkskirche gestaltet werden, so muß sie erwachen und all ihre Kräfte mobilisieren unter Pfarrern und Laien. Ihr ethisches Prinzip, die Innere Mission, soll sich wirksam erweisen: sie werde jetzt eine Missionskirche! Denn sie hat einen „Missionsberuf innerhalb der Christenheit an Individuen, Gemeindezuständen und Sitten zu erfüllen und nach den verschiedensten Richtungen des öffentlichen und privaten, des individuellen und genossenschaftlichen Lebens sowie in den verschiedensten diesem mannigfachen Bedürfnis entsprechenden Formen zu betätigen. In demselben Maße, als dies unterbleibt, muß die Kirche als Institut zuletzt selbst verweltlichen und zum Teil selbst zu einem Objekt Innerer Mission werden" (975). Die Kirche der Inneren Mission hat deshalb neue Wege zu gehen, vor allem das Pfarramt. Die Pfarrer sind zu erfüllen mit dem neuen Beruf der Kirche, damit sie das Wesentliche ihres Berufs nicht mehr suchen in einem Amtsbegriff, der eine nackte, leblose Abstraktion ist, sondern in dem lebendigen, geisterfüllten Dienst vor Gott. Die Predigt, getragen von der Liebe zu den Armen, muß die Angelegenheiten des Volks, auch des Proletariats auf die Kanzeln bringen. Dabei gilt es, daß die Prediger sich „diese große, herrliche, nationalgeschichtliche, in sich freie, allen wissenschaftlichen Forderungen genügende, keine Wissenschaft oder Kunst ausschließende Macht des Evangeliums mehr vergegenwärtigen wollen und in solcher wahrhaft evangelischen, protestantischen Freiheit die Herrlichkeit des Evangeliums ins Volk hineinbringen" (653). Jeder werde in den Stand gesetzt, das Gotteswort zu hören, so daß, wenn er nicht zur Kirche kommt, die Kirche zu ihm kommt. Auch Reden im Freien, Straßenpredigten sind nötig neben Teilung der Parochien und neuen Kirchenbauten. In volkstümlicher Weise tue der Pfarrer sein Amt und sei sich bewußt, daß die Kirche die Aufgabe hat, für die ewige Unterlage des Volkslebens zu sorgen.

Aber damit aus der Pfarrerskirche eine Laienkirche werde, hat sich das Amt zu verbinden mit den Nichtgeistlichen. Deren Aufgabe folgt aus dem Wesen der idealen Kirche und aus dem Prinzip des allgemeinen Priestertums der Gläubigen. In ihm liegt ja die Verpflichtung der gläubigen Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder zum rettenden Wirken der Liebe. Durch solche Mobilmachung der christlichen Laienschaft gewinnt die Kirche das Wichtigste, was sie braucht, die Personen: „Nicht Geld, nicht Häuser,

nicht Schlösser und Landgüter, die man der Inneren Mission zu Dienst stellen wollte, können helfen, wenn nicht die Personen da sind, welche die Arbeit mit Eifer und Geschick zu der ihrigen machen" (344).

Die Kandidaten, die Familien, die Handwerker, die Pfarrhäuser, die Frauen, die Gebildeten, Hoch und Nieder mögen als Arbeiter in den Weinberg des Herrn gehen. So müssen überall lebendige, tätige, den Aufbau der Kirche oder die Erhaltung des gesunden kirchlichen Lebens fördernde persönliche Kräfte in aller Gestalt wieder wirksam werden und dem Volke weisen, daß die beste Liebe zu ihm nicht erstorben ist (207). Diese Laien können wirken in Straßenpredigten, Bibelgesellschaften, Bibelstunden, Sonntagsschulen, Kolportage, Besuch und Verkehr mit Arbeitern, Brüder- und Diakonissenhäusern, und — eine Art protestantisches Mönchtum — als pilgernde Brüder. Das Bezeichnende ist, daß in solcher Arbeit Charisma und Amt wieder zusammentreffen. Ja die Kirche soll zur Verwirklichung dieser ihrer Missionsbestrebungen neue Aemter einführen, die dem Pfarramt zur Seite stehen. Das soll nicht die Erneuerung der alten Orden, sondern Bildung neuer Genossenschaften sein: es muß die jenen Orden zugrunde liegende Wahrheit ohne alle verwerfliche Zutaten von Werkgerechtigkeit, Gelöbnis und Gewissenszwang wieder erstehen (702). Im übrigen gehen alle diese Arbeiten selbständig ihren Weg; sie haben ihre Organisation in den Vereinen für Innere Mission, die durch ganz Deutschland hin ins Leben gerufen werden sollen. Wenn so amtliche und nichtamtliche Arbeit lebendig ineinandergreifen, dann entstehen überall lebendige Gemeinden. Deren Gemeindeleben wird um so gesünder sein, wenn nicht nur Erbauung und Seelsorge gepflegt wird, sondern auch das wirksame Mitgefühl mit den eigenen und fremden Notständen und das starke Gefühl zur Verpflichtung der Inneren Mission. Durch diese Tätigkeit des Glaubenslebens zur Rettung der erstorbenen Glieder wird die Gemeinde wahrhaft erbaut.

Unter dieser praktischen volkskirchlichen Arbeit, die als außerordentliche neben der normalen amtlichen hergeht, um die Abgefallenen und Verlorenen zu gewinnen, versteht nun Wichern die „Innere Mission" im engeren Sinn. Von diesem Inneren Missionsbegriff ging er aus, um ihn dann, innerlich vorwärts getrieben, zu jenem prinzipiellen weiterzuentwickeln. Die „Innere Mission" ist demnach nur ein Teil der Verwirklichung dessen, was der Idee

der Ueberwindung aller widerchristlichen Mächte entspricht. Begreiflicherweise haben sich aus dieser doppelten Terminologie für das Verständnis Wicherns allerlei Unklarheiten ergeben. Um dieser Begriffsverwirrung ein Ende zu machen, wird man gut tun, — nach Schäfers Vorbild — für unsere heutige kirchliche Praxis mit dem Begriff der Innern Mission nur den Gedanken an diejenige kirchliche Reformbewegung des 19. Jahrhunderts zu verbinden, „welche den innern Zustand der Kirche dadurch zu bessern unternimmt, daß sie sowohl die freie Verkündigung des Evangeliums als auch die Werke der Barmherzigkeit dem Leben der Kirche gliedlich und dauernd einfügen und in ihr wirksam machen will“.

Wichern selbst hat diesem Gedanken eines Organismus der Werke freier rettender Liebe folgende Formulierung gegeben: die Innere Mission ist „eine geordnete Arbeit der gläubigen Gemeinde in freien Vereinen, und zwar diejenige Arbeit, mit welcher der Wiederaufbau des Reiches Gottes an den von den Aemtern des christlichen Staats und der christlichen Kirche unerreichbaren innern und äußern Lebensgebieten innerhalb der Christenheit diesseits und jenseits der Meere bezweckt wird“ (53). Ihre Merkmale sind die Tat und der allgemeine priesterliche Charakter. Ihr ist die Heldenaufgabe verblieben, „die der Fäulnis und dem Tode anheimgefallenen Massen durchs Wort und Werk des Lebens wieder zu den Toren des durch Christum in die Welt gepflanzten Himmelreichs zu leiten und so dem Staat und der Kirche, beiden verjüngende Kräfte entgegenführend, als demütige freie, den Ordnungen des Geistes untertänige Dienerin zu dienen. Ihr Ziel kann nur sein, sich selbst aufzulösen und überflüssig zu machen, was sie tut, je mehr sie ihrer Aufgabe genügt“ (III, 62). Dementsprechend ist die Innere Mission „nicht eine erst neu zu schaffende kirchliche oder gar politische Tätigkeit, sondern das Ganze, also nicht ein einzelner Teil oder Zweig derjenigen christlichen, meist von der freien Assoziation getragenen Liebesarbeiten, die die Rettung der von Christo entfremdeten und zum Teil bis jetzt unchristlich gebliebenen oder wieder antichristlich gewordenen Massen innerhalb der Christenheit, und zwar ohne Unterschied der Stände bezwecken“ (176). Diese Liebe der im Glauben wahrhaft lebendigen Kirche, die sich der Verlassenen und Verlorenen jedes Standes erbarmt, trägt aber doch, gegenüber der bisherigen Liebestätigkeit, charakteristische Züge an sich: statt der früheren Zersplitterung der Kräfte führt sie ein

lebendiges Zusammenwirken der Kräfte herbei und sucht die organische Verbindung mit der amtlichen Kirche; aus der bisherigen Einseitigkeit und kleinlichen Isolierung tritt sie heraus in die größere Oeffentlichkeit, zu männlichem, volkstümlichem Tun.

In solcher Arbeit der Inneren Mission, mit ihrem gewissermaßen universalen Charakter, der sie als kirchliche Arbeit kennzeichnet, aber nicht als offizielle amtliche Sache, liegt das Problem verborgen: wie verhält sie sich zu dem kirchlichen Amt und zu der kirchlichen Gemeinde? Man kann nicht sagen, daß Wichern vom Amt gering gedacht hätte. Im Gegenteil, es ist ihm eine göttliche Stiftung; er will es festigen und vertiefen. Aber er hält fest an dem Unterschied zwischen dem Charakter der amtlichen Tätigkeit, die eine gebundene ist und unter fester Regel und freiwillig nicht zu ändernden Ordnungen steht, und dem nichtamtlichen Charakter der aus der freien Gemeinschaft des Glaubens hervorgehenden Liebestätigkeit, die sich selbst ihre Regel stellt (434). Um ihres eigenen Wesens willen soll man die beiden nicht identifizieren. Das Pfarramt kann nicht der alleinige ordnende Mittelpunkt sein um seiner selbst willen — denn es passen nicht alle Pfarrer für sie — noch um der Innern Mission willen: sie besteht durch Freiwilligkeit und Selbständigkeit, geht auch über die Parochien hinaus. Auch sind die Objekte beider verschieden: was in der lebendigen Gemeinde „durch Predigt, Seelsorge und jegliche Pflege geschieht, das ist nicht Innere Mission, sondern Aufbau und Ausbau des werdenden Reiches Gottes“ (1014). Dagegen richtet sich die Innere Mission an die „Toten oder Ersterbenden innerhalb der Christenheit“. — Dieser Unterschied, der übrigens durchaus nicht klar herausgearbeitet ist, schließt aber das Hand in Hand gehen nicht aus. Zu fordern ist der Organismus des Geistes, die freie Einigung und Verbindung der Träger des Amts mit der Arbeit und den Gesellschaften der Innern Mission; denn auch der Pfarrer hat teil am allgemeinen Christentum und Priestertum. Es wäre gar nicht gut, wenn der Pfarrer sich von solcher Gemeindearbeit absonderte; wenn er mitmacht, wird er merken, daß die Innere Mission nicht kirchenzerstörend wirkt, sondern kirchenbauend. Er muß ja nicht notwendigerweise an der Spitze stehen. Auf alle Fälle sollen die Vereine immer die Stelle für den Pfarrer offen lassen, damit er eintreten kann, wenn er will; ja sie sollen auch, wenn der Pfarrer mit ihnen im Glauben nicht übereinstimmt, dennoch annehmen.

er gehöre zu ihnen, und im Fall seiner Gleichgültigkeit umsomehr sich an ihn wenden, ob er ihre Hilfe und Dienste nicht in Anspruch nehmen wolle (521). Für diesen Standpunkt der Betrachtung kann von einem Zwiespalt der beiden keine Rede sein: der Geist der Erbarmung und der innern Befreiung wird die innere Einheit, aber auch die Notwendigkeit der Teilung der Aufgabe immer deutlicher erkennen. Eine neue Zukunft werden die freien Gliederungen dann haben, wenn sie als kirchenbauende Kräfte von der Kirche anerkannt und gefördert sind. Aus dieser beiderseitigen Einigung wird um so bälder die Ordnung ins Leben treten, nach welcher das amtliche Element wachsen soll und das flüssige Element abnehmen will, wird die Tendenz der Innern Mission sich ergeben, die, um soviel mehr als sie Andern dient, an ihrer Selbstauflösung arbeitet. Die Kirche soll reich genug werden, der Not in ihren festen Aemtern zu wehren, damit sie aus dem ihr neu zuströmenden Geist einen neuen Reichtum von Aemtern entfalte, welchen die Innere Mission ihr jetzt vorbildlich entgegenträgt (275 ff.). So kann die Zukunft durch Vertiefung des Pfarramts und Schaffung neuer Aemter den Unterschied des Amtlichen und Nichtamtlichen allmählich verwischen und schließlich zu einer nicht von oben herab kommandierten, sondern von unten herauf sich organisch entwickelnden „Verkirchlichung" der Innern Mission führen. So lang aber diese Verkirchlichung nicht vorhanden ist, soll normalerweise das Pfarramt die Stelle sein, von der aus jene aufbauenden Kräfte geweckt und gepflegt werden, von der aus sie auch geleitet und in das Leben der Gemeinde eingeordnet und einverleibt werden, um diese mit neuem Geist zu durchdringen (1126). Bei allen Schwankungen im einzelnen hat also Wichern immer daran festgehalten, daß die Innere Mission keinen andern Ausgangs- und Endpunkt habe als die evangelische Kirche, daß aber der wesentlichste Forschritt der Sache zunächst darin bestehen wird, daß das Amt in eine freie, nicht offiziell ihm von oben herab anbefohlene Verbindung mit der Arbeit der Innern Mission trete: aus diesem Bund werden neue Früchte für die Kirche erwachsen, von ihm aus ist eine volksumfassende Organisation möglich und zudem eine Verjüngung der Kirche in Aussicht gestellt (445 f.).

Der nächste Erfolg wird die Schaffung lebendiger Gemeinden sein; damit legt Wichern den Schwerpunkt der Inneren Mission in die Einzelgemeinde; weil er sich bewußt war, daß ein Kirchenbau,

der Bestand haben sollte, auf der Basis der lebendigen, organisierten Gemeinde ruhen muß: „Die hohe Aufgabe der evangelischen Kirche beider Bekenntnisse ist zwar ursprünglich nicht bedingt durch die Existenz lebendiger Gemeinden, vielmehr hat diese ihren Anfang genommen ohne Gemeinde, unter dem Banner des lebendigen Christus als des ewigen Hauptes der großen zerstreuten Gottesgemeinde; aber die Gewinnung lebendiger Einzelgemeinden bleibt das Ziel des evangelischen Kircheninstituts als solchen, durch die sie überhaupt erst imstande sein wird, ihre weltgeschichtliche Aufgabe zur Erneuerung und Verherrlichung des Volkslebens recht zu erfüllen" (1011). Sie gilt es also zu stärken dadurch, daß die Bestrebungen der Inneren Mission eingeführt und allmählich „im kirchlich-sozialen Geist als kirchliche Gemeindeangelegenheiten" behandelt werden. Um die Notstände des ganzen Volks soll sich die Einzelgemeinde kümmern: „es soll nichts in der Kirche gefürchtet, gehofft und gekämpft werden, woran nicht die Einzelgemeinde teilnehme" (529). Indem die Einzeltätigkeit und die Vereinstätigkeit durch den Bund mit dem Pfarramt in eine höhere kirchliche Stufe des Lebensorganismus der Liebe hineingeführt wird, gestaltet sich die Gemeinde zu einem sozialen, lebendigen Gebilde. Es entsteht zunächst der Gemeindeverein für Innere Mission, der die Totalität der helfenden Kräfte in der Gemeinde umfaßt, die Gemeinde wird eine Missionsgemeinde und entwickelt in sich eine reiche Aktivität. Sie ist ja ein Leib, dem gesunde und kranke Glieder angehören, worin aber die Liebe die Kräfte des Lebens mitteilen soll. Diese Gemeinde in all ihren Gliedern in diesem Geist in Zusammenhang zu bringen und zu einem Zusammenwirken zu bewegen, und damit von dem allein wirksamen Mittelpunkt aus — Christus — zu helfen, würde das ideale Werk eines Gemeindevereins sein. Derselbe wäre damit aber auch zugleich am Ende seiner Tätigkeit angelangt. Denn dann würde er selbst immer mehr überflüssig werden, die Innere Mission würde in dieser Selbstauflösung ihr Ziel erreicht haben und das Kirchenamt ihrer als Hilfe nicht mehr oder immer weniger bedürfen (448 ff.). Die Kirche hätte die Organe der Innern Mission in ihr „verfaßliches" Leben hineingebildet. Von hier aus erscheint es nur konsequent, daß sie grundsätzlich Gemeindesache wäre und mit allen Kräften sich in deren Organisation stellte (vgl. Sulze).

Aus diesem Bund von Amt und Innerer Mission entstehen lebendige Gemeinden: das ist die Reform der empirischen Kirche,

der Weg zur wahren Volkskirche. Aber auf das kirchliche Gebiet wird sich die Innere Mission und die Gemeinde nicht beschränken dürfen; sie hat ebenso große Aufgaben auf dem staatlichen, sittlichen, sozialen Gebiet zu erfüllen.

Zwar ist die Besserung der politischen Gesetzgebung und die Fürsorge des Staats für die sozialen Verhältnisse des Volkslebens nicht ihr Gebiet: „es muß ihr Grundsatz sein, diese oberen Verhältnisse unangetastet zu lassen, ohne darum gegen sie Gleichgültigkeit zu hegen" (171). Auch soll sie nicht die Vertreterin einer ausschließlich politischen Ansicht über die Verfassung sein und sich von den politischen Parteien, auch der konservativen, unabhängig erhalten; die Vermischung der Religion mit Politik kann nur schaden. Dagegen wird sie dem Staat Leute liefern, z. B. für die Gefängnisreform, für die Felddiakonie, und vor allem Treue und Ehrfurcht gegen die Obrigkeit im Volke pflegen. „Wir meinen keineswegs, daß die Kirche als solche die Politik treiben oder die Lösung der sozialen Frage übernehmen soll, also für die Proletarier da oder dann oder so soll sorgen wollen, wie dies dem Staat oder der Gesellschaft zukommt; möge die Kirche vor solchem Irrtum behütet werden, in welchem sie sich vollends das Grab graben würde! Unsere Meinung ist vielmehr, daß die Kirche aus sich eine solche Fülle des Geistes der Gerechtigkeit und Wahrheit über Proletariat und Nichtproletariat ausgehen lassen muß, daß an diesem Geiste alle diejenige Bewegung der Politik und des Sozialismus, welche wie der republikanische Radikalismus und der Kommunismus im Herzen des Volkslebens bei Neugestaltung jener Verhältnisse die christlichen Lebensgesetze antastet, unbesieglichen Widerstand finden würde" (216/17).

Ebensowenig darf sich die Innere Mission der Arbeit am gesellschaftlichen Leben entziehen; sie muß beweisen, daß dem Christentum nichts Menschliches fremd ist. Sie wird sich z. B. um die Prostitution und Trunksucht, wie um die Wohnungsfrage und Sonntagsfrage, Kinderrettung, Jugendfürsorge, Schriftenverbreitung und Anderes kümmern. Vor allem sollen die Frauen außerhalb der Familien ihren Dienst tun; denn „Passivität ist Heidentum; Christentum, Leben im Evangelio ist Aktivität" (919). In den christlichen Frauenvereinen mit ihrer persönlichen Tätigkeit an den Schutzbefohlenen, mit ihrer Annäherung und Ausgleichung zwischen den besitzlosen und besitzenden Ständen liegt einer der Anfänge des

wirksamen christlichen Sozialismus (376). Besondere Bedeutung erhält die Armenpflege. Von ihr ist auszuschalten, was mit Kommunismus, Sozialismus, Humanitarismus Verwandtschaft hat. Das Prinzip aller Armenpflege ist christliche Liebe und Weisheit. Notwendig ist das persönliche Verhältnis zwischen den Pflegern und den Armen. Um sie vollkommen ausüben zu können, ist die Einführung des Diakonats als des kirchlichen Amts der Liebespflicht nötig. Der Diakonat hätte die persönliche Arbeit auch in der staatlichen und freiwilligen Diakonie zu übernehmen. Er tritt mit dem Anstaltswesen und der Gesetzgebung in Verbindung und ist der kirchliche Advokat der freien Liebespflege. Mit diesem neuen Beruf, dem sich gerade auch Gebildete und besonders Theologen zuwenden sollten, wäre ein Amt geschaffen, das das Gegenteil ist von Dilettantismus und Subjektivität. Die Diakonen sind von der Kirche zu ordinieren; die Ordinierten bilden zusammen einen neuen Ordo. Die Gemeinde würde so eine wahrhafte Gottesfamilie, deren innerer Ausbau durch die gedeihliche gegenseitige Liebespflege vollendet wird (824 ff.).

Ferner wird sich die Arbeit auf sozialem Gebiet den wichtigsten „Ordnungen" desselben zuwenden, der Familie, dem Besitz und Eigentum, der Arbeit. Das sind „diejenigen Ordnungen, durch welche jeder Einzelne im Volk seine besondere eigentümliche Stellung im Gemeinwesen gewinnt, Ordnungen, die der Christ, ebenso wie diejenigen, welche Staat und Kirche durchdringen, als in göttlicher Waltung und Bestimmung begründet, und innerhalb welcher er sich an jeder Stelle in göttlichem Dienst und vor Gott verantwortlich weiß" (354). Um die Familie zu erhalten, ist das Wohnungswesen zu bessern; die Wohnungsfrage gehört mit zu den größten christlich-sozialen Problemen. „Unter den gegenwärtigen Wohnungsverhältnissen der arbeitenden Klassen kann Familienleben unmöglich gedeihen. Die Wohnung des Menschen ist sein zweiter Leib, in dem er als Seele wohnt, in dem er sich heimatlich fühlen muß" (1027). — In betreff der Fragen des Besitzes ist sowohl gegen die Selbstsucht der Reichen als gegen den Kommunismus der Armen vorzugehen. Das Problem der Arbeit ist durch die neue industrielle Zeit akut geworden: „der Mensch ist mit der Maschine in den Kampf getreten." Deshalb untersuche man die Frage nach der wirtschaftlichen und, was davon unzertrennbar, der sittlichen Lage bzw. Reform der handarbeitenden Klassen, die in Gefahr

stehen, dem Proletariat, der künftigen fünften Gesellschaftsklasse anheimzufallen (1204). Auch den Landarbeitern kann nur durch großzügige Reform geholfen werden. — Endlich sind nicht nur Assoziationen für Hilfsbedürftige einzurichten, sondern „auch christliche Assoziationen der Hilfsbedürftigen selbst für deren soziale Zwecke“. Damit ist der Grenzstein aufgerichtet zwischen der bisherigen und einer künftigen Epoche der christlichen rettenden Liebesarbeit und zugleich das Wahrheitsmoment der sozialistischen Bewegung zur Ausführung gebracht. Dies alles dient dem großen Ziel, der Anerkennung und Durchbildung des menschlich Individuellen, der Persönlichkeit, deren Vollendung und Verklärung durch die Gnade der Erlösung (380 ff.).

So soll die Volkskirche dastehen, stark nach innen, mit ihren sittlich-religiösen Kräften Staat, Kirche, Gesellschaft erfüllend. Auch für das nationale Leben des deutschen Volks wird sie ein Band der Einigung bilden, wenn sie sich freudig in den Dienst der Neugestaltung des in sich zerrissenen Vaterlands stellt. Als Schutzwehr gegen politischen Territorialismus und kirchlichen Partikularismus erweist sich die gliedliche Einigung ihrer praktischen Assoziationen durch das Vaterland hin und die Verbindung zur sittlichen Hilfsleistung an der Diaspora. Und wenn die nationale Einheit und politische Macht den Deutschen versagt blieben, so soll die Kirche die zerfallenen Bausteine deutscher Nation zu einem heiligen Bau wieder aufrichten und in der Konföderation der deutsch-evangelischen Kirchen eine ihrer nationalen Aufgaben erfüllen (642).

In die praktische Mitarbeit an allen das innere und äußere Leben des Volks bewegenden Fragen mündet schließlich Wicherns Kirchengedanke aus: wo es gilt, Menschen und Menschenseelen zu retten, ihr Dasein zu verklären, da soll die christliche Liebe am Platz sein. Weil sie selbst getragen ist von dem alles umfassenden Herrn, schließt die Kirche das Kleinste und Größte in sich; mit den Kräften des Gottesreichs begabt hat sie in der gläubigen Gemeinde das Organ zur Durchdringung der Welt, das sich durch die Tat der Innern Mission wirksam erweist. Gewiß ein herrlicher Ausdruck für die Macht der christlichen Gemeinschaft, ein einheitlicher Wille, eine große praktische Grundanschauung! Ob freilich dieser Kirchengedanke in sich selbst bis ins Einzelne klar und widerspruchslos aufgebaut ist, inwieweit er ferner die Lösung des soziologischen Problems des religiösen Lebens für die Gegenwart bedeutet, das wird

sich zeigen, wenn wir versuchen, das bisherige Ergebnis zusammenzufassen und das Verhältnis Wicherns zur Schleiermacherschen Kirchenidee zu formulieren.

IV.

Was zunächst auffällt, ist die außerordentlich starke Gleichheit der Schleiermacherschen und Wichernschen Tendenzen. Man wird künftig nicht umhin können, Wichern aus seiner Isolierung herauszunehmen und ihn Schleiermacher näher zu rücken. Was er Neues, Zukunftsvolles geschaffen hat, das ist in seinem Meister vorgebildet. Ein gut Stück von dessen Empfindungs- und Gedankenmaterial hat er aufgenommen und in die geschichtliche Entwicklung hineingeworfen. Er hat die soziologischen Ideale Schleiermachers auf sich wirken lassen und sie nach der Seite der Liebestätigkeit hin in die Tat umzusetzen versucht.

Die Kirche ist keine Lehranstalt, sondern ein lebendiger Organismus des religiösen Lebens, die sich in der Geschichte auswirkende Macht des Christusgeistes, — in dieser Grundidee reichen sich beide die Hand. Ohne in allem Einzelnen zu folgen, hat sie Wichern von dem theologischen Lehrmeister übernommen und besonders die enge Verbindung des soteriologischen mit dem ethisch-sozialen Moment sich zu eigen gemacht, um es in bestimmter Weise weiter zu bilden. Dabei mögen außer der Glaubenslehre besonders die Predigten Schleiermachers auf ihn Eindruck gemacht haben.

Lebt aber in der Kirche die Macht der Vergangenheit fort als wirksame Gegenwart, so ist sie das Höchste, das Universale, auf das alles Andere zu beziehen ist: die Anstalten und Werke der Innern Mission werden das, was sie sein sollen, erst durch ihr Teilhaben an der Volkskirche. Man hat Wichern dies Vergemeindlichen und Verkirchlichen zum Vorwurf gemacht; mit Unrecht, er konnte nicht anders: das verfaßte Kirchentum war nun einmal die geschichtlich gegebene Organisation und das Amt der geschichtlich gegebene Kristallisationspunkt der Idee! Die bisherige Entwicklung beweist übrigens, daß die Innere Mission doch ihre Freiheit und Beweglichkeit sich bewahrt hat; und das ist gut so.

Diese Universalität ihrer Kirchenidee war bei beiden das Resultat einer parallelen Entwicklung. In den kleinen Kreisen fanden sie zunächst die Verwirklichung der Gemeinschaft des Geistes, um von da aus weiter geführt zu werden zur Anerkennung der Volks-

kirche. Eine merkwürdige Uebereinstimmung der zwei größten evangelischen Kirchenmänner des letzten Jahrhunderts; zugleich ein Hinweis auf eine charakteristische Eigenart der evangelischen Kirche: sie empfanden aufs tiefste, daß das Tragische im Protestantismus darin liegt, daß seine Erscheinung nie seiner Idee entspricht; aber diese Empfindung löste in ihnen nun die größte Spannkraft aus. Sie bildeten die religiös-sittliche Kraft der Idee hinein in ihre zeitgeschichtliche Erscheinung. Darin liegt ein Optimismus und eine sittliche Energie, die unendlich entwicklungsfähig ist. Wicherns Gedanken sind nach dieser Seite durchaus konsequent. Man erinnere sich an seine Gedanken vom Reich Gottes, der idealen Kirche und der Volkskirche: die Gläubigen der Kern, der das Ganze von innen heraus durchdringt, bis lebendige Gemeinden heranwachsen. Und wenn diese ihr Leben erzeigen in der tätigen Liebe für einander, was ist dies anders als eine Erfüllung des Schleiermacherschen Wortes: Es gibt kein anderes Mittel, den Gemeingeist zu wecken, als indem man den Gliedern eine Tätigkeit anweist, wodurch sie davon die unmittelbare Erfahrung bekommen, daß sie zum Wohl des Ganzen etwas leisten[1]). So ist das, was wir heute an neuerstandenem evangelischem Gemeindeleben haben, ein Erbe des Wichernschen Geistes an das 20. Jahrhundert. — Indem solche Tätigkeit in erster Linie dem religiösen Verband übertragen wird, zeigen beide ihren reformierten Charakter; es ist darnach kein Zweifel, auf welcher Seite sie in dem Streit Sulze einerseits und Traub-Dörries andererseits zu stellen wären. Das gilt, auch wenn Wichern Unklarheit darüber läßt, wer nun im einzelnen das Subjekt der Liebestätigkeit sein soll. Endlich folgt aus dem ethischen Prinzip der Weltüberwindung die enge Beziehung von Christentum und Kultur, die ihrerseits in ihrem gottgegebenen Recht anerkannt wird. — Freilich, obwohl beide der Kirche die Aufgabe der Volkserziehung zuweisen, haben sie die Art der sittlichen Einwirkung doch verschieden gekennzeichnet. Das hat tiefere Gründe. Schleiermacher, der Herrnhuter, sieht in der empirischen Gemeinde immer noch die Idee, wenn auch verborgen: „jeder sichtbare Teil der Kirche ist ein Gemisch von Kirche und Welt". Wie daher der Gottesdienst eine Selbstdarstellung des religiösen Gemüts ist, so das sittliche Wirken eine Selbstdarstellung des Selbsttätigen auf die mehr Empfäng-

1) Band XIII S. 483.

lichen: die Wirksamkeit des Geistes geht ja darauf aus, alles Menschliche in dem Einzelnen dem Göttlichen anzueignen, und dann mit dem Angeeigneten in der Gemeinschaft des geistigen Lebens wirksam zu sein: das ist die Vergeistigung der Erziehung. Wichern aber, der große Menschenbezwinger, will retten. Die Kirche ist ihm das erweiterte „Rauhe Haus", sie ist Missionskirche, wo das „heilerfüllte Volk" schafft an dem „heillosen". Er hat damit „Kirche" und „Welt" wieder geschieden. Man mag diese Einseitigkeit geschichtlich verstehen, aber die von ihm ausgegangene Bewegung wird gut tun, ihren „missionarischen" Charakter heute, in den Tagen des Neupietismus, mehr an Schleiermacher zu orientieren. Ist sie doch nicht bloß Rettungs-, sondern auch Helferdienst.

Die Kirche ist ein Organismus: mit diesem Gedanken weckt Schleiermacher den Sinn für das Wesen der Korporation, und zwar der protestantischen. Denn „die Bildung eines korporativen Lebens ist nicht Eigentum der römischen Kirche, sondern liegt im Geiste jeder Menschengemeinschaft und vollends der christlichen, wie sehr also der evangelischen Christenheit" (Wichern). Also handelt es sich darum, „ob in der akatholischen und zwar evangelischen Christenheit eine wirkliche genossenschaftliche Bildung freier Männer ohne irgend welche verwerfliche Kopie oder Nachahmung römisch-katholischer Ordensbildungen möglich ist." Wichern hat es bejaht und, im Gegensatz zu der mehr hierarchischen Art der Fliednerschen Anstalten, in seiner Brüderschaft durchgeführt. Daß er dies verstand, mit freien Menschen ohne Bevormundung in der Kraft des Gemeingeistes eine Gemeinschaft zu bilden, das ist das Erbe Schleiermachers. Gegenüber dem alles auflösenden Subjektivismus bieten beide Männer eine Lösung jenes Problems, das liegt in den Worten: Organisation und Persönlichkeit. Daraus folgt ihnen der Kampf gegen die Hierarchie und für Laisierung der Kirche. Wie haben sie darum gerungen und gelitten unter der Pastorenkirche, weil doch Religion Volkssache ist und bleiben soll, und wie wenig sind sie durchgedrungen!

Diese empirische Kirche hat ihr inneres Einheitsband im Geist Christi und seiner Gemeinschaft. Wichern sieht dieselbe in Erscheinung treten in der Liebestätigkeit, im goethischen „Christentum der Tat"; also besteht auch ihm grundsätzlich die Einheit im praktischen Heilsglauben, nicht im Dogma. Nur scheut er sich, die Folgerung offen zu ziehen; er ist darin inkonsequent. Gewiß, auch er

bleibt wie sein Meister ein Mann der mittleren Linie, aber Schleiermacher sah ein, daß für eine künftige Gestaltung der Kirche des Volks auf strenge Lehreinheit verzichtet werden müsse; ihm besteht ihr wahres Wesen in der Gemeinschaft mit den vergangenen Geschlechtern bis hinauf zu Christus. Dieser Glaube erscheint ihm so stark, daß weitgehende Toleranz geübt werden kann: nur so ist die staatsfreie Volkskirche möglich. Wichern hängt an der Bekenntniskirche im alten Sinn; und da schieben sich bei ihm Gedanken herein, die mit seiner von Schleiermacher beeinflußten Idee nicht harmonieren. Er nimmt als selbstverständlich an, daß die äußere Einheit der Kirche durch den Staat, d. h. den obersten Landesbischof, gegeben ist, der „christliche" Staat garantiert auch das Bekenntnis. Damit durchkreuzt seine legitimistische Staatstheorie auch seinen Kirchenbegriff. Wenn er von der engen Verbindung der beiden als „göttlicher Stiftungen" spricht, so wiegt er sich da in romantischen Idealen, die für einen Mann, der nach dem Jahr 1848 durch eine Denkschrift an die deutsche Nation die Kirche auf neue Grundlagen stellen will, bedenklich sind. Symptomatisch ist seine Gegnerschaft gegen die Zivilehe. Im übrigen sah er alle Verfassungsfragen durch den künftigen Aufbau lebendiger Gemeinden als erledigt an. Er hätte sich aber fragen müssen, ob er sein herrliches Ziel einer Volkskirche erreichen könne auf dem Grund patriarchalischer Stimmungen. Wie anders Schleiermacher! Wichern hätte wissen müssen, daß diese preußische Landeskirche aus dem Vielerlei des protestantischen Kirchenwesens von 1790 heraus entstanden ist allein durch die Uebermacht des Staats. Vermöge des landesherrlichen Kirchenregiments hatte man die Altlutheraner und die Rheinprovinz bezwungen. Der Staat hatte in der Zeit der Reaktion seine Macht ausgedehnt auf das innerste Leben der Kirche, mehr als in der Reformationszeit. Wenn Wichern diesen Zustand für echt protestantisch hielt, so war das eine seiner Geschichtstäuschungen. Es war dem Volk das Grundrecht genommen worden, daß es nämlich selbst mitsprechen dürfe bei seinen Angelegenheiten (Freiherr vom Stein!). Das hatte man nicht vergessen. Wollte Wichern die Kirche erneuern, so mußte er dieses Grundrecht anerkennen und nicht ein Zukunftsprogramm aufstellen, das einen Bund einging mit dem alten Autoritätskirchentum [1]).

1) E. Foerster, Die Entstehung der preußischen Landeskirche.

Daß er hierin andere Wege ging als Schleiermacher, hat sich bitter gerächt! Ein halbes Jahrhundert ist vergangen, seit Wichern die Volkskirche bauen wollte. Was ist das Resultat? Der Baum der Liebe ist gewachsen und hat in Kirche, Staat, Humanität goldene Früchte getragen, aber mit ihm ist die Entfremdung der Gebildeten und der Arbeiterschicht von der Kirche groß geworden. Trägt nicht daran (wie jüngst wieder Th. Wurm nachgewiesen hat) [1]), auch Wichern eine Mitschuld? In den Freiheitskriegen war ein Geschlecht herangereift, das für einen lebendigen Heilsglauben empfänglich war; das religiöse, vaterländische und Humanitätsideal gingen ineinander über. Später aber gingen die Wege auseinander. Dort in einen ernsten und tatkräftigen, aber auch engen und ängstlichen Pietismus, hier in einen vorwärtsstrebenden, aber der christlichen Weltanschauung sich entfremdenden Liberalismus. Warum das? Daß der preußische Staat sich so schnell unter die Metternichsche Vormundschaft begab und daß die Kirche ruhig zusah, wie der Absolutismus sich zuerst an der gebildeten Jugend und dann auch an den Lutheranern versündigte, daß die Formel „Thron und Altar“ praktisch wurde, zu dem Zweck, berechtigte politische Interessen niederzuschlagen, das hat die ganze folgende Entwicklung vergiftet. Niemals hat sich die enge Verkettung der Kirche mit der Staatsgewalt verhängnisvoller erwiesen. Darum liefen die Radikalen Sturm gegen die Kirche als die Mutter aller Hindernisse, darum die Allianz von Frömmigkeit und Reaktion einerseits, von Freiheit und Unkirchlichkeit anderseits. Wichern aber, der sich persönlich stets gegen kirchliche oder politische Einseitigkeit ebenso wie gegen parteipolitische Ausnützung seiner Sache wehrte, hat kaum ein Verständnis für die Situation. Man denke an seine Beurteilung der politischen Bewegung des Jahres 1848, und vergleiche damit Kant und Schleiermacher, denen die französische Revolution ein Beweis dafür ist, daß die Menschheit in beständigem Fortschreiten begriffen sei. Gewiß ging von Wichern eine Kraft aus, die eine Fülle von Entwickelungen dem modernen Problem der Gebildeten und der Arbeiterschaft gegenüber in sich barg. Auch konnte er die Riesenleistung seines Lebens nur vollführen mit einer starken religiösen Position; ein weiteres Sich-öffnen würde ihm wenigstens die kirchlichen Kreise Norddeutschlands wieder verschlossen haben. Aber

1) Monatsblätter für Innere Mission, Jahrgang 1910. Ebenso P. Drews, Die Kirche und der Arbeiterstand; P. Wernle, J. H. Wichern.

das hatte wiederum zur Folge, daß er vom liberalen Bürgertum verlassen wurde: dem armen Wichern hat dieses Bürgertum nur quittiert, was die Kirche sonst verschuldet hatte [1]).

Und wenn auch Wichern mit einzigartigem Verständnis die neue soziale Bewegung erkannte, warum konnte er der deutschen evangelischen Christenheit nicht geben, was die christlichen Sozialisten Englands ihrem Vaterland schenkten? Unter Anderem deshalb, weil er nicht den Weg fand zu und mit den aufwärtsstrebenden Schichten. Wer, trotz aller Anklagen gegen die Reaktion, die alten Ordnungen als selbstverständlich hinnahm, konnte der neuen Zeit kein Ideal schenken, für das sie sich begeisterte. Aber auch das Zukunftsprogramm, das er gab, hat die Kirche zurückgewiesen; und er selbst hatte nicht mehr die Kraft, es durchzusetzen. Schließlich hat man es — gar nicht in seinem Sinn — in ein politisches Parteiprogramm eingekapselt. Einen Nachfolger, der, befruchtet durch Schleiermachersche Freiheit und Gedankentiefe, voll starker Religiosität als Mann des praktischen Handelns die Bewegung der Inneren Mission in die Lösung dieser Probleme hineingeführt hätte, hat Wichern nicht gefunden.

Das sind trübe Gedanken. Die gleiche Tragik, die Wicherns Lebenswerk beschließt, zieht sich hin bis zur kirchlichen Gegenwart. Aber sein Optimismus soll helfen vor der Verzweiflung. Es gilt jetzt, den besten, innersten Motiven Wicherns nachzugehen und die Wichernsche kirchliche Praxis zu erfüllen mit Schleiermacherschem Geist. Diese Synthese von Schleiermacher und Wichern bedeutet die Zukunft der Kirche, ihres inneren und äußeren Aufbaus. Was kommen wird, steht dahin. Die Welt hat sich von Grund aus geändert. Als die antike Kultur zusammenbrach, stand allein die Kirche, die Realisierung des Gottesreichs, fest; so wird immer die Gemeinsamkeit der Liebe, des Glaubens, der Hoffnung die Stürme überdauern, d. h. die Gemeinschaft derer, die bekennen: ich glaube an den heiligen Geist.

---

1) P. Drews, a. a. O.

Zur Nachricht.

Gleichzeitig wird ausgegeben als Ergänzungsheft zu unsrer Zeitschrift:

Religion und Dogma.

Ein Jahrhundert innerer Entwicklung im französischen Protestantismus.

Von

Lic. **Willy Lüttge,**
Privatdozent an der Universität Berlin.

— VI + 113 Seiten. —

Preis für die Bezieher dieser Zeitschrift M. 2.—, Ladenpreis M. 2.80.

Thomas Chalmers und die Anfänge der kirchlich-sozialen Bewegung.

Von

D. Karl Holl, Professor in Berlin.

Man pflegt die Geschichte des „christlichen Sozialismus“ in England mit Maurice und Kingsley zu beginnen. Mit Recht, sofern sie das Schlagwort geprägt und tatsächlich zuerst im Namen des Christentums bestimmte, in das Wirtschaftsleben selbst einschneidende Forderungen erhoben haben. Mit Unrecht, wenn damit gesagt sein soll, daß erst sie die neuen Aufgaben begriffen hätten, vor die das Zeitalter der Maschine die christliche Kirche stellte. In Wirklichkeit fällt der erste Versuch, die durch den aufkommenden Großbetrieb hervorgerufenen Notstände von kirchlicher Seite her zu bekämpfen, schon fast ein Menschenalter früher. Der Schotte Thomas Chalmers ist es gewesen, der allen zuvor die Zeichen der Zeit erkannt und ihre Bedeutung für die Kirche gewürdigt hat.

Der Mann ist heute außerhalb seiner Heimat nur wenig mehr bekannt; wenn er noch erwähnt wird, so nennt man ihn als einen der Begründer der schottischen Freikirche oder als den Stifter der Evangelischen Allianz. Aber man erfüllt nicht bloß eine Pflicht der geschichtlichen Gerechtigkeit, wenn man auch an seine soziale Tätigkeit wieder erinnert. Denn das von ihm geschaffene soziale Werk ragt an Klarheit der Gesichtspunkte und an Kraft der Durchführung weit über alles hervor, was die Folgezeit an ähnlichen Unternehmungen gesehen hat. So sehr, daß von ihm, dem Anfänger aus die ganze kirchlich-soziale Bewegung des 19. Jahrhunderts ihr Licht erhält [1]).

1) Ich führe damit die Andeutung aus, die ich in der Gedächtnisrede auf Calvin (Tübingen 1909, S. 31) gegeben habe.

Thomas Chalmers[1]), der „große" Chalmers oder der „Dr." Chalmers, wie ihn seine Landsleute immer mit Auszeichnung hießen, ist im Jahr 1815 als Geistlicher an die Trone's Church in Glasgow berufen worden. Vorher hatte er zwölf Jahre lang eine kleine Pfarrei in Kilmany verwaltet. Zunächst nur mit halbem Herzen dem Amt sich widmend. Er schielte anfänglich stark nach einer Mathematikprofessur: Mathematik war sein Lieblingsfach noch von der Schule her; an ihr war ihm seinerzeit das Denken erwacht. Daneben verfolgte er mit gespanntem Eifer die politischen und wirtschaftlichen Vorgänge der Zeit. Dann brachte ihm eine schwere Krankheit im Jahre 1809/10 den inneren Zusammenschluß mit sich selbst und mit seinem Amt. Die Bekehrung bedeutete jedoch bei ihm keine Verengerung des Gesichtskreises. Er blieb offen für alles, was sich im öffentlichen Leben, namentlich auf wirtschaftlichem Gebiet ereignete; nur daß er jetzt immer die Linien zur Kirche und zu ihrer Aufgabe herüberzog. Gleichzeitig entfaltete sich auch seine Predigtgabe. Er galt schon in Kilmany als einer der ersten, wo nicht als der erste Prediger des Landes. Carlyle ist in seiner Jugend mit seinem Freund Irving stundenweit gegangen, um ihn predigen zu hören, und er meint noch als alter Mann in seinen Reminiscences trotz allem, was er an ihm auszusetzen fand, daß der christlichen Kirche nie wieder ein solcher Prediger geschenkt würde wie er[2]). Dies trug ihm den Ruf nach Glasgow ein.

In Glasgow fand Chalmers die Verhältnisse vor, wie sie sich jetzt überall in den Vororten der Industrie herausbildeten. Die Stadt war in sprunghaftem Wachstum begriffen. Allein in dem Jahrzehnt von 1811—1821 stieg sie von 58 343 auf 73 665 Einwohner[3]); mit den Vorstädten zusammen zählte sie 1820 sogar schon 150 000[4]), um sich bis 1841 mit 286 900 Einwohnern nahezu zu verdoppeln.

---

1) Unter den verschiedenen Lebensbeschreibungen ist die von seinem Schwiegersohn William Hanna verfaßte: Memoirs of the life and writings of Thomas Chalmers, Edinburgh 1851, immer noch die beste. — Die Werke von Chalmers benutze ich nach der Gesamtausgabe The works of Th. Ch. Glasgow 1848 ff. Die ersten Auflagen sind mir nur in seltenen Fällen zugänglich gewesen.

2) Reminiscences S. 104 und 160.

3) Chalmers Works XVI 312.

4) Chalmers Works XIV 144.

Mit dieser stürmischen Entwicklung hatte die Kirche nicht Schritt halten können. Im Lauf eines ganzen Jahrhunderts (bis 1817 gerechnet), während dessen die Bevölkerung sich vervierfachte, waren nur zwei neue Kirchen erbaut worden; die letzte vor 37 Jahren [1]. In den Raum, den die Staatskirche frei ließ, hatten die Dissenters sich eingedrängt. Sie hatten wenigstens eine Anzahl von Kapellen erstellt. Aber selbst wenn man sie, wie Chalmers geneigt war, als Hilfstruppen der Kirche betrachtete, war die geistliche Versorgung der Stadt immer noch durchaus unzulänglich. Chalmers rechnet aus, daß bestenfalls für ein Viertel der Einwohnerschaft Sitzplätze in den Kirchen vorhanden waren [2]. Tausende wuchsen auf, ohne mit dem Christentum überhaupt in Berührung zu kommen.

Dieser Notstand war es, der Chalmers zuerst auf den Plan rief. Es kennzeichnet den Mann, daß ihm der Erfolg, den er binnen kurzem auch in Glasgow errang, nicht genügte. Es ist ihm leicht geworden, eine Personalgemeinde um sich zu sammeln, die seine Kirche bis auf den letzten Platz füllte. Aber das war nicht die Gemeinde, die er eigentlich haben wollte. Ihm blieb der Zustand das Ideal, den er auf dem Land kennen gelernt hatte: eine abgegrenzte Pfarrgemeinde, in der der Geistliche jedem einzelnen Glied sich verpflichtet fühlt, wie umgekehrt jeder innerhalb des Bezirks Wohnende in ihm seinen berufenen Seelsorger sieht. Chalmers war überzeugt, daß dieses auf dem Land noch bestehende Verhältnis zwischen Pfarrer und Gemeinde auch in der Großstadt durchgeführt werden könne [3], und durchgeführt werden müsse, wenn anders dem sich ausbreitenden Heidentum gewehrt werden sollte.

Daraus ergaben sich ihm die Forderungen, für die er dann sein Leben lang gekämpft hat.

Vor allem der Grundsatz der „Locality“, wie er es ausdrückte. Jede Gemeinde sollte ein räumlich umschriebenes Ganze darstellen, aber als solches zugleich übersehbar sein; denn nur dann könnte eine persönliche Fühlung zwischen Pfarrer und Gemeinde zustande

1) Hanna, Memoirs of Th. Chalmers II 140.

2) Works XIV 144.

3) Vgl. schon die Ueberschrift des 1. Kapitels von Christian and civic Economy of large towns (Works XIV 25): the adventage and possibility of assimilating a town to a country parish.

kommen. Das hieß soviel wie, daß die bestehenden übergroßen Kirchspiele in kleinere Einheiten zerlegt werden müßten. 3000 [1]), später 2000 Seelen erklärte er für das Höchste, was ein einzelner Geistlicher auf sich nehmen könnte.

Das Verlangen, neue Kirchspiele zu errichten, stieß jedoch regelmäßig auf den stärksten Widerstand seitens der städtischen und staatlichen Behörden. Kein Wunder, daß dann auch in der schottischen Staatskirche Stimmen laut wurden, die eine Lockerung des Bandes zwischen Kirche und Staat befürworteten. Chalmers ist derartigen Bestrebungen stets mit aller Entschiedenheit entgegengetreten. Eben jetzt, wo die Entfremdung vom Christentum um sich griff, erschien es ihm erst recht als Pflicht, die Beziehung zum Staat zu pflegen. Das Freiwilligkeitssystem, zu dem man überzugehen wünschte, sei ein Verzicht auf das höchste Ziel der Kirche, die Gewinnung aller Angehörigen des Volkes. Es wende sich nur an die, die von selbst Trieb zur Sache empfänden, und verabsäume die Masse der Gleichgültigen, d. h. derer, die gerade den Dienst der Kirche am nötigsten hätten. Schon innerhalb dieses Gedankengangs stieß Chalmers mit Adam Smith zusammen [2]). Adam Smith hatte auch die Regelung der kirchlichen Verhältnisse des Landes dem Gesetz von Angebot und Nachfrage unterworfen wissen wollen. Chalmers fand diese Auffassung oberflächlich. Smith verkenne die Verschiedenartigkeit des sinnlichen und des geistigen Bedürfnisses. Beim sinnlichen Bedürfnis erzeuge der Mangel von selbst das Verlangen nach Abhilfe; auf geistigem Gebiet dagegen stehe es umgekehrt. Hier schwinde mit dem Mangel auch das Verlangen nach Befriedigung. Für Geistiges müsse der Sinn immer erst geweckt, geistige Wohltaten müssen aufgedrungen werden. Die Kirche dürfe daher nicht warten, bis die Leute zu ihr kommen; sie müsse angreifend vorgehen („Aggressive system“ lautet sein zweites Schlagwort neben dem der Locality). Das könne sie aber wirksam nur dann tun, wenn sie Staatskirche sei. Weniger wegen der Unterstützung, die ihr der Staat gewähre, als mit Rücksicht auf das Verantwortlichkeitsgefühl ihrer Vertreter. Der Geistliche einer Staatskirche, dem ein bestimmter Bezirk zu-

1) Works XVI 211.

2) Zum erstenmal hat Chalmers diesen Gedankengang am 19. November 1817 in der Predigt auf den Tod der Prinzessin Charlotte (Works XI 46 ff.) vorgetragen. Seitdem hat er ihn regelmäßig wiederholt.

gewiesen sei, genieße den Vorzug, daß ihm der ganze Umfang seiner Aufgabe von vornherein scharf umrissen entgegentrete. Er wisse, daß er allen verpflichtet sei. Viel stärker als der Prediger einer Freiwilligkeitskirche werde er sich getrieben finden, auch die Stumpfen und Verwahrlosten seines Sprengels in das Christentum hereinzuziehen.

Die richtige Losung sei daher, innerhalb des überlieferten Verhältnisses zum Staat die Durchführung der „Locality" zu erstreben [1]).

Chalmers hat bei der Aufstellung dieser Grundsätze zunächst an die geistliche Versorgung der Gemeindeglieder gedacht [2]). Aber wenn er der Kirche ihre Pflicht vorhielt, sich auch der Untersten und Letzten anzunehmen, so führte ihn das ganz von selbst auf das soziale Gebiet hinüber. Die Bevölkerung, die Glasgow damals so riesenhaft anschwellen ließ, bestand zumeist aus habelosen Leuten, die die aufblühende Industrie anlockte. An sie heranzukommen war nicht möglich, ohne daß man sich auch um ihre äußere Lage kümmerte. Vollends da eben jetzt, genau in dem Jahr, in dem Chalmers nach Glasgow kam — es ist zugleich das Jahr des zweiten Pariser Friedens —, die schwersten Bedrängnisse über das englische Wirtschaftsleben hereinbrachen.

Hier fand Chalmers das Feld, wo er sein Größtes geleistet hat.

Der Punkt, von dem aus er die soziale Frage anfaßte, war ihm durch eine gesetzliche Regelung bezeichnet, in der er freilich nur einen Irrweg zu erkennen vermochte.

Für Notstände der Art, wie sie jetzt die besitzlose Bevölkerung heimsuchten, besaß man in England das auf Heinrich VIII. zurückgehende, von Elisabeth neu gestaltete Armengesetz. Es machte

1) Aus der Unmöglichkeit, die kirchlichen Forderungen dem Staat abzuringen, hat sich für Chalmers später die bittere Notwendigkeit ergeben, selbst bei der Gründung einer Freikirche mitzuwirken. Aber er war es, der für die Free Church den Namen Free Church of Scotland durchsetzte. Der Zusatz sollte ausdrücken, daß auch diese Kirche sich immer noch als Volkskirche fühlte. Das war der Punkt, um den bei der Vereinigung der Free Church mit der United presbyterian Church der Streit zwischen der Mehrheit und den „Wees" sich drehte. Die Wees hatten nicht Unrecht, wenn sie sich auf Chalmers beriefen.

2) Vgl. darüber sein eigenes Zeugnis (Works XVI 153): a movement, that was made purely and exclusively for the religious interests of my people, has become the signal of an attempt to reland my parish in a system of pauperism that I hold to be deletorious.

das Kirchspiel haftbar für die in seinem Bezirk wohnenden Armen, gab ihm das Recht, zu diesem Zwecke eine Steuer umzulegen, erlaubte ihm aber zugleich auch, einen Zwang zur Arbeit auszuüben. Wie weit der Zwang gehen dürfe und in welcher Form er geltend zu machen sei, darüber schwankte die Gesetzgebung seit Karl II. hin und her. Das zunächst nur für England gültige Gesetz hatte im Lauf des 18. Jahrhunderts auch in Schottland Eingang gefunden. Chalmers gibt an, daß etwa 152 von den 900—1000 Kirchspielen in Schottland die Armensteuer eingeführt hätten [1]). Sie fanden sich naturgemäß zumeist in Lowland. Wie in England war man dabei auch in Schottland dazu fortgeschritten, aus der Armensteuer auch unzureichende Löhne bis zu einem Mindestbetrag aufzufüllen [2]).

Die Handhabung des Gesetzes unterlag in Glasgow einem umständlichen Verfahren [3]). Den Mittelpunkt der Armenpflege bildete das Town Hospital; in Wirklichkeit mehr ein Armen- als ein Krankenhaus. Dorthin floß der Ertrag der jährlich erhobenen Armensteuer zusammen. Daneben bestand aber noch eine aus kirchlichen Mitteln bestrittene Armenfürsorge: das an den Kirchtüren ersammelte Opfer wurde in einer Gesamtkasse vereinigt, die unter der Verwaltung der General Session stand. Von dorther bezogen dann die Presbyter der 25 Bezirke, in die die Stadt geteilt war, monatlich die von ihnen angemeldeten Beträge, die sie ihrerseits wieder an die Armen weitergaben. Diese kirchliche Unterstützung war jedoch nur für leichtere Fälle bestimmt, für Fälle, in denen eine Beihilfe von 2—5 sh im Monat genügte. Erwies sich die Not als größer, so war der Presbyter befugt, die Ueberführung des Armen von seiner Liste auf die des Town Hospital zu beantragen.

Die Ergebnisse waren in Glasgow dieselben wie in ganz England. Die Armensteuer stieg in unheimlichem Maße: von 3940 £ im Jahr 1800 auf 11 864 £ im Jahr 1818 und auf 13 120 £ im

1) Works XVI 291.

2) Works XV 142 f., 236. — Wie das ausgenützt wurde, zeigt ein lehrreiches Beispiel aus dem Briefwechsel von Maurice (The life of Frederick Denison Maurice ed. by Frederick Maurice I 115): a noble lords workmen (in Southampton) were employed . . . for t w o shillings a week and the parish paid them t h r e e more.

3) Die genauesten Angaben hierüber finden sich Works XVI 158 ff.

Jahr 1820[1]). Und doch war weder von einer Abnahme der Not noch von einer Minderung der Unzufriedenheit irgend etwas zu spüren.

Chalmers ist schon als Landpfarrer Gegner dieser Form von Armenpflege gewesen[2]). Seitdem er in Glasgow war, hat er öffentlich den Kampf dagegen aufgenommen. Zuerst mit zwei Artikeln in der Edinburgh Review von 1817 und 1818 (= Works XX 247 ff.), dann seit 1819 mit der Vierteljahrsschrift Christian and civic Economy of large Towns; Aufsätze, aus denen sein Werk On the Christian and Economic Polity of a nation (= Works XIV—XVI) erwuchs. Dazu gehören noch die im November 1820 veröffentlichten Predigten On the application of Christianity to the commercial and ordinary affairs of life und die Rede vor der General Assembly von 1822 (= Works XVI 145 ff); aus späterer Zeit namentlich das 1832 zuerst erschienene Werk On political economy in connexion with the moral state and moral prospects of society (= Works XIX und XX) und die Vorlesungen vom Jahr 1841 On the sufficiency of the parochial system without a poor rate for the right management of the poor (= Works XXI).

Chalmers beurteilte das Armengesetz als etwas bereits im Grundsatz Verfehltes. Zwangsweis geübte Wohltätigkeit, wie sie die Armensteuer darstelle, sei ein Widerspruch in sich. Staatlicher Zwang sei da am Platz, wo es sich um Durchsetzung der G e r e c h t i g k e i t handle. Dies und nur dies sei Aufgabe des Staates. Chalmers vertritt diesen Satz bis zu der Härte, daß niemand schon einfach darum, weil er vorhanden sei, einen Anspruch an die Gesellschaft habe[3]). Was über die strenge Gerechtigkeit hinausgehe, falle in ein anderes Gebiet, in das der christlichen Nächstenliebe. Diese aber könne ihrem Wesen nach nur freiwillig sich betätigen. Sofern sie einer Pflege und Leitung bedürfe, sei es Sache der Kirche, sich ihrer anzunehmen. Vermenge man die Aufgaben von Staat und Kirche, indem man den Staat Liebespflichten erfüllen lasse, so könne nur das herauskommen, was man jetzt mit Augen sehe. Auf der einen Seite lege die staatliche Wohltätigkeit sofort die freiwillige still: der Reiche glaube den Armen hinreichend versorgt und gewöhne es sich ab, sich persönlich um dessen Schicksal zu küm-

1) Works XVI 812.

2) Hanna, Memoirs of Chalmers I 381.

3) Works XIV preface p. IX.

mern; Chalmers konnte sich für diese Behauptung darauf berufen, daß auch das Kirchenopfer seit der Einführung der Armensteuer im Rückgang begriffen sei. Auf der anderen Seite aber wecke eine gesetzlich gewährleistete Unterstützung beim Volk alle niedrigen Neigungen der menschlichen Natur: Schamlosigkeit, Begehrlichkeit, Bettelhaftigkeit, Betrügerei, Trägheit, Undankbarkeit. Denn niemand halte sich zu Dank verpflichtet für etwas, worauf er einen Anspruch zu haben glaube; aber jeder fühle sich aufgefordert, möglichst viel für sich zu erjagen. Das Armengesetz sei darum ein Krebsschaden für die ganze Sittlichkeit des Volkes. Ganz abgesehen davon, daß es wirtschaftlich für den Armen nicht eine Förderung, sondern ein Hindernis bedeute.

Der Fehler im Grundgedanken werde aber durch die Art der Verwaltung noch gesteigert. Die Einbeziehung des Presbyters in die öffentliche Armenpflege schädige die Kirche. Denn dem Presbyter werde dadurch eine geistliche Wirksamkeit so gut wie unmöglich gemacht. Jeder Bedürftige sehe in ihm bloß den Mann, der Geld bringt. Ein Wort des Zuspruchs, das er an den Betreffenden richten möchte, verhalle ungehört. Ebenso werde aber auch die Stadt in Nachteil versetzt. Die großen Verbände, die man hergestellt habe — die General Session über dem einzelnen Kirchspiel, das Town Hospital als Mittelpunkt des Ganzen —, seien das genaue Gegenteil des Richtigen. So wie jetzt der Betrieb sich vollziehe, sei der Empfänger der Unterstützung von dem wirklichen Geber viel zu weit entfernt; zugleich aber auch die mit der Austeilung Beauftragten jeder Verantwortung für die entstehenden Ausgaben überhoben. Niemand fühle sich gehalten, sparsam zu wirtschaften. Die Presbyter nicht: denn sie könnten jederzeit Arme an das Town Hospital weiterschieben. Das Town Hospital nicht: denn dort brauche man immer nur den Steuersatz zu erhöhen. Dieselbe Gedankenlosigkeit werde aber durch die getroffene Einrichtung auch bei den Empfängern befördert. Wenn, wie es jetzt der Fall sei, die ganze Armenpflege der Stadt von einer Stelle aus geleitet werde, so komme dort ein Ausgabeposten heraus, der dem gewöhnlichen Volk als riesengroß erscheine. Der gemeine Mann könne nicht rechnen; könne sich nie klarmachen, in wieviel Teile eine Summe gehen müsse. Er glaube unbegrenzten Mitteln gegenüberzustehen und steigere demgemäß seine Ansprüche.

Deshalb kein Herumverbessern, sondern völlige Abschaffung

des Armengesetzes; Rückkehr zur kirchlichen Armenpflege, aber unter gleichzeitiger Wahrung des Grundsatzes der Locality.

Nicht lange nachdem Chalmers diese Gedanken zum erstenmal der breiten Oeffentlichkeit vorgetragen hatte, bot sich ihm Gelegenheit, den Tatbeweis für ihre Richtigteit zu erbringen. Im Osten der Stadt wurde ein neues Kirchspiel, St. John's, abgegrenzt. Es umfaßte zu Anfang 10 304, später nach Lostrennung eines Teils der Gemeinde 8294 Seelen; auch so noch blieb die Zahl über dem Durchschnitt der andern Kirchspiele. Der Bezirk war zugleich der ausgerechnet ärmste der Stadt. Die Bevölkerung bestand fast ausschließlich aus Arbeitern; unter ihnen, als allerniedrigste Schicht, auch eine nicht geringe Anzahl von Iren. Ein Dienstbote kam hier erst auf 33,87 Einwohner, im Vergleich mit 6,77 in andern Stadtteilen. Zur Armensteuer trug St. John's nur $^1/_{66}$ des Ganzen bei, während es nach seiner Einwohnerzahl etwa $^1/_{10}$ hätte leisten müssen [1]).

Chalmers bewarb sich um die Stelle in der ausgesprochenen Absicht, hier auf dem schwersten Boden seinen Plan einer rein kirchlichen Armenplfege zu verwirtlichen. Er knüpfte die Uebernahme des Amtes nur an die Bedingung, daß er den Ertrag seines Kirchenopfers, anstatt ihn an die General Session abzuliefern, unmittelbar für seine Gemeinde verwenden dürfe. Dafür verzichtete er seinerseits auf jeden Anteil an der Kirchensteuer, d. h. auf das Recht, Arme an das Town Hospital zu überweisen [2]).

Im denkwürdigen Jahr 1819, im Jahr der „Schlacht von Peterloo", während die Erbitterung über die dort verübte Rohheit unter der Arbeiterbevölkerung Glasgows noch andauerte und sich in wilden Ausbrüchen entlud [3]), begann Chalmers seine Wirksamkeit in St. John's.

Er stellte zuvörderst, um sich die nötigen Mitarbeiter bei der Armenpflege zu sichern, das Diakonenamt in seiner Gemeinde wieder her; ein Amt, das in der reformierten Kirche Schottlands wie anderwärts untergegangen war oder richtiger gesagt, seine Tätigkeit an die Presbyter abgegeben hatte. Wie Chalmers aus-

1) Vgl. für diese Angaben Works XVI 217 ff.

2) Vgl. seinen Brief an den Lord Provost Works XVI 164 und 314.

3) Anschauliche Bilder aus diesen Tagen liefert der Briefwechsel von Chalmers mit Wilberforce (Hanna, Memoirs of Chalmers II 249 ff., vgl. auch Carlyle, Reminiscences p. 151).

drücklich betonte, lag ihm bei der Erneuerung weniger an der Vermehrung der kirchlichen Hilfskräfte, als daran, das Gebiet der Armenpflege wieder reinlich von dem der eigentlichen Seelsorge zu sondern. Das Kirchspiel wurde in 25 Abschnitte eingeteilt, jedem ein Presbyter und ein Diakon vorgesetzt, so daß auf den einzelnen Diakon durchschnittlich 400 Seelen kamen [1]. Die Männer, die Chalmers ins Amt berief, waren zumeist den Geschäftskreisen entnommen. Sie verpflichteten sich, die ihnen Anvertrauten persönlich kennen zu lernen und dauernd mit ihnen in Fühlung zu bleiben.

Die Geldmittel, auf die Chalmers angewiesen war, waren im Vergleich mit den seither aufgewendeten lächerlich gering. Bis dahin hatte St. John's die Stadt jährlich etwa 1400 £ an Armensteuer gekostet. Anstatt dessen hatte Chalmers nur seine sonntägliche Sammlung zur Verfügung. Sie belief sich beim Vormittagsgottesdienst auf durchschnittlich 400 £ im Jahr, beim Abendgottesdienst auf 80 £ [2]. Aber nicht einmal diese 480 £ wollte Chalmers ganz für die Armenunterstützung aufbrauchen. Er gestand den Diakonen nur die 80 £ des Abendgottesdienstes zu. Damit sollten alle neu sich ergebenden Fälle von „Pauperismus" bestritten werden. Die 400 £ des Morgengottesdienstes behielt er zurück, um daraus die General Session und das Town Hospital für die von früher her dort aufgenommenen Armen seines Kirchspiels zu entschädigen. Die strenge Scheidung zwischen den beiden Summen hatte den Sinn, einmal (aus den 400 £) gewisse Gelder für andere kirchliche Zwecke, namentlich Schulbauten, sicherzustellen; dann aber reinlich darzutun, daß auch ein so armes Kirchspiel wie St. Johns seine Armen vollkommen aus eigenen Mitteln zu unterhalten vermöge. Beim Abendgottesdienst glaubte Chalmers sicher zu sein, daß nur Leute aus seiner eigenen Gemeinde kamen. Die 80 £, mit denen die Diakonen zu wirtschaften hatten, waren, wie er feststellte, aus Half-pennies ersammelt. Beim Morgengottesdienst fanden sich, Chalmers zu lieb, Leute aus allen Stadtteilen in St. John's ein. Wenn er die 400 £, die hier erflossen, überhaupt für Armenzwecke angriff, so rechtfertigte er das überzeugend damit, daß er daraus nur alte Schulden abbezahlte. Denn um nichts Anderes handelte es sich bei der Entschädigung an die General Session und das Town Hospital. Zudem konnte er darauf hin-

1) Works XVI 187. 318.

2) Works XVI 221.

weisen, daß diese älteren Armen von Jahr zu Jahr durch Todesfälle sich verringerten. In absehbarer Zeit durfte damit gerechnet werden, daß dieser Ausgabeposten ganz wegfiel.

Die Hoffnung, die Chalmers auf seinen Plan gesetzt hatte, erfüllte sich in weit höherem Maße, als er selbst erwartete [1]). Die 80 £, die er den Diakonen zur Verfügung gestellt hatte, wurden von ihnen nicht einmal vollständig aufgebraucht. Im Lauf von nahezu vier Jahren (1819—23) mußten im ganzen nur 20 neue Fälle von dauernder Unterstützungsbedürftigkeit auf die Liste von St. John's gesetzt werden. Sie kosteten jährlich im Durchschnitt 66 £. Und dabei waren auch Geisteskranke und Krüppel mit unter den „Armen" berücksichtigt. Von den aus früherer Zeit her übernommenen Armen kosteten die bei der General Session geführten — es waren zunächst 117 an der Zahl — anfangs 225 £. Infolge der schon erwähnten Lostrennung fiel der Betrag auf 152 £, um sich aber durch Zuzug wieder auf 190 £ zu erhöhen. — Der günstige Abschluß am Ende des ersten Jahres ermutigte Chalmers, vom zweiten Jahr ab auch noch die beim Town Hospital Eingeschriebenen auf seine Rechnung zu übertragen. Dadurch kamen noch weitere 90 £ zu den Ausgaben hinzu.

So sprang das staunenswerte Ergebnis heraus, daß Chalmers mit hochgerechnet 350 £ das bewältigte, wofür die Stadt bisher 1400 £ ausgelegt hatte. Wie hat er das Kunststück fertig gebracht?

Es versteht sich von selbst, daß bei der gründlichen Untersuchung, die Chalmers' Diakonen anstellten, eine Anzahl erschwindelter Fälle sofort entdeckt wurde. Nicht weniger als 13 bisher Unterstützte konnten ohne weiteres von der Liste der General Session abgesetzt werden.

Aber das eigentliche Geheimnis des Erfolgs lag in der wohlüberlegten Dienstanweisung, die Chalmers seinen Diakonen für die Behandlung der tatsächlich Bedürftigen mitgegeben hatte [2]). Er schrieb ihnen vor, regelmäßig

1. festzustellen, wie weit der Betreffende selbst noch leistungsfähig sei und ihn dazu anzuhalten, das Maß von Arbeit, für das er noch aufzukommen vermöchte, wirklich zu erbringen;

---

1) Chalmers hat an verschiedenen Orten über das Einzelne genaue Rechnung gelegt. Am übersichtlichsten ist die Zusammenstellung Works XVI 225 ff.

2) Works XV 19 f. 65 f.

2. zuzusehen, was etwa Verwandte, Freunde, Nachbarn für ihn zu tun bereit wären;

3. für den Fall, daß er zu den Dissentern gehörte — denn Chalmers bezog alle Angehörigen seines Kirchspiels, auch Dissenters und Katholiken, mit ein —, sich zu erkundigen, was etwa seine Denomination zuzuschießen gewillt wäre.

Erst wenn alles dies versagte, sollten die Diakonen auf ihre eigene Kasse zurückgreifen.

Chalmers wollte also die öffentliche kirchliche Unterstützung nur als letztes Auskunftsmittel, als „heiligen Notpfennig" betrachtet wissen. Aber es waren, wie er oft aussprach, nicht Ersparnisgründe, die ihn dazu veranlaßten. Er hatte höhere, erzieherische Ziele dabei im Auge.

Zum Ersten lag ihm daran, das durch das Armengesetz eingeschläferte Ehrgefühl wieder zu wecken. Es sollte als der Stolz des Mannes gelten, wenn irgend möglich, sich selbst zu helfen und einer öffentlichen Unterstützung nach allen Kräften auszuweichen. Und es gelang Chalmers in kurzer Zeit, seine Gemeinde auf diesen Standpunkt emporzuheben. Als er im Hungerjahr 1820, dem Vorbild der anderen Kirchspiele nachgebend, eine öffentliche Suppenausteilung veranstaltete, vermerkte er mit Genugtuung, daß diese Gelegenheit in seiner Gemeinde kaum benutzt wurde. Den kräftigen Ausdruck, mit dem ein altes Weib auf die ihr angebotene Suppe verzichtete, nahm er als einen Beweis, daß er richtig verstanden worden war [1]). Auf diesen raschen Wandel, der sich in der Haltung der Gemeinde von St. John's vollzog, hat Chalmers später sich immer berufen, wenn er Achtung vor dem Volk predigte. Man wüßte nicht, wieviel Vornehmheit und Zartgefühl gerade im geringen Volk steckte und wie schnell die üblen Angewöhnungen bei richtiger Behandlung wieder verschwänden.

Das Zweite, worauf es Chalmers ankam, war die Kräftigung und sittliche Durchdringung der natürlichen Beziehungen. Es galt hier, das Gewissen für die einfachsten Pflichten, der Eltern gegen die Kinder, und der Kinder gegen die Eltern, bei der niederen Bevölkerung wieder zu schärfen. Die run-away parents gehören ja zum Bild der damaligen Zeit. Aber darüber hinaus wollte Chalmers zugleich der Entfremdung der Stände entgegenarbeiten, wie sie sich jetzt als unerfreuliche Folge der Großstadtentwicklung er-

1) Works XVI 224.

gab. Der Hausgenosse sollte mit dem Hausgenossen, der Nachbar mit dem Nachbarn sich als zusammengehörig empfinden, ja zuletzt das ganze Kirchspiel sich als eine große Familie betrachten. In diesem durch die Kirche vermittelten Gemeingefühl fand Chalmers den sichersten Rückhalt für den Einzelnen und die ergiebigste Quelle der Wohltätigkeit. Letzteres aber nicht etwa deshalb, weil der Arme dann die Unterstützung durch den Reichen genieße. Der beste Freund des Armen sei vielmehr der Arme selbst. Chalmers ließ den billigen Einwand nicht gelten, daß der Arme ja selbst nichts übrig hätte. Es seien in Wirklichkeit viel mehr Mittel vorhanden, als man glaube, und jedenfalls sei eine kleine Hilfe, die der Arme dem Armen gewähre, unvergleichlich wirksamer und den Verhältnissen entsprechender als ein protziges Almosen.

Der Erfolg, den Chalmers in St. John's erreichte, war zu überraschend, als daß nicht versucht worden wäre, die Beweiskraft seiner Leistung anzufechten. Zwei Einwände sind sofort erhoben worden. Einmal, daß Chalmers wohl durch seine Strenge die Armen aus seinem Viertel weggescheucht hätte; sodann, daß eben nur eine so außergewöhnliche Persönlichkeit wie er etwas Derartiges hätte vollbringen können. Beides vermochte Chalmers durch Tatsachen zu widerlegen. Dem Ersten gegenüber konnte er sich darauf berufen, daß der Zuzug von Armen in sein Kirchspiel weit größer sei als der Abgang [1]). Ihm selbst wäre nichts lieber gewesen — seit seinem Brief an den Lord Provost hat er darauf hingearbeitet —, als wenn den Armen ein bestimmter Wohnsitz vorgeschrieben worden wäre. — Aber auch das andere ernsthafter zu nehmende Bedenken wußte er zurückzuschlagen. Er selbst hat nur bis 1823 an der Spitze des Werks in St. John's gestanden. Seinem Nachfolger Mac Farlane war es jedoch, wie er in einem Brief an Chalmers bezeugte [2]), eine angenehme Enttäuschung, wahrzunehmen, daß die Sache auch unter ihm ohne jede Störung weiterging. Und noch 14 Jahre nach Chalmers' Weggang stand sein Werk in St. John's vollkommen unerschüttert da.

Die Einrichtung, die Chalmers für die Armenpflege getroffen hatte, schloß aber nach seiner Ueberzeugung zugleich die Lösung

1) Works XV 70 f., XVI 232.
2) Works XVI 345.

einer viel weitergreifenden Frage, d. h. der Arbeiterfrage in sich. Auf den Arbeiter hatte Chalmers schon in der ganzen Anlage seines Werks Rücksicht genommen; man darf sagen, er hat es auf ihn zugespitzt. Denn wenn er unaufhörlich den Grundsatz betonte, eine richtig verstandene Armenpflege müsse vor allem darauf ausgehen, die an der Grenze des „Pauperismus" Stehenden vor dem Versinken zu bewahren, so bezog sich das vornehmlich auf den Arbeiter.

Um des Arbeiters willen wird Chalmers erst recht zum Gegner des Armengesetzes. Die Unterstützung, die das Gesetz dem Arbeiter gewähre — Ergänzung des Lohnes beim ungenügend Bezahlten, Unterbringung im Arbeitshaus beim Beschäftigungslosen — sei für ihn nur verhängnisvoll. Sie schädige ihn geradezu wirtschaftlich. Denn die Aufbesserung der Löhne aus öffentlichen Mitteln verderbe das ganze Verhältnis zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer und drücke die Arbeitsleistung selbst herab. Der Unternehmer fühle sich dadurch ermutigt, den Lohn ungebührlich zu verringern, und für den Arbeiter falle jeder Antrieb weg, etwas Ordentliches zu liefern. Zumal die im Werkhaus hergestellte Arbeit sei von vornherein minderwertig [1]).

Aber das Schlimmste sei, daß diese Form der Fürsorge den Arbeiter als Persönlichkeit entmanne. Er verlerne es dabei vollkommen, sich für sich selbst verantwortlich zu fühlen und selbst Vorsorge für die Zukunft zu treffen. Die reichlichere Unterstützung vollends, die dem Familienvater zugebilligt werde, bedeute geradezu eine Belohnung für leichtsinniges Heiraten [2]).

Im Gegensatz dazu lief Chalmers' Bestreben darauf hinaus, vor allem das sittliche Selbstbewußtsein des Arbeiters zu entwickeln und ihn zur Selbstachtung zu erziehen. In der erhöhten Selbstachtung sah er den wichtigsten Hebel auch für das wirtschaftliche Emporsteigen des Arbeiters. Und sofern das Christentum, d. h. die Kirche allein Selbstachtung sittlicher Art zu pflanzen vermöge, vertrat er die Behauptung, daß ihr Dienst bei der Lösung der Arbeiterfrage der wichtigste sei.

Wie er sich das im einzelnen vorstellte, hat er in zwei größeren Werken dargelegt: im dritten Band seiner Christian and civic

1) Works XV 276.
2) Works XV 271.

economy of large towns, den er im Jahr 1825/26 den beiden ersten folgen ließ, und besonders in seiner Political Economy, die im Jahr der Reformbill zum erstenmal erschien. In beiden Schriften setzt er sich eingehend mit den von anderer Seite her geäußerten Vorschlägen auseinander. Die zweite gibt einen Ueberblick fast über das ganze Gebiet der Volkswirtschaftslehre.

Chalmers nimmt die soziale Frage in der Form auf, in der sie durch Malthus gestellt war. Es handelt sich darum, das richtige Verhältnis zwischen der begrenzten Menge der Unterhaltsmittel und der wachsenden Bevölkerungszahl zu finden; so daß auch für den Arbeiter noch ein ausreichender Anteil an den wirtschaftlichen Gütern gesichert wird.

Er beginnt nun damit, daß er den Satz von der Beengtheit des Nahrungsspielraums seinerseits bestätigt. Die Landwirtschaft, in der Chalmers, über Adam Smith noch hinausgehend, die eigentliche Quelle des Volkswohlstands erblickt, stößt in endlicher Zeit auf die Schranke, die ihr die Ergiebigkeit des Bodens und die Gestehungskosten der Wirtschaft setzen. Innere Kolonisation, das vielgepriesene Heilmittel, kann die Frist verlängern, aber den Tatbestand selbst nicht wesentlich ändern. Und lange bevor das Letzte erreicht ist, macht sich die Annäherung an den Endpunkt in einer unverhältnismäßigen Steigerung der Preise fühlbar.

Die Grundlage, die mit dem Ertrag der Landwirtschaft gegeben ist, wird durch die Industrie nicht verbreitert. Es ist eine irreführende Redensart, wenn gesagt wird, die Industrie bringe Beschäftigung und Unterhalt. In Wirklichkeit bringt sie nur Beschäftigung. Eine Strumpffabrik liefert in alle Wege eben bloß Strümpfe, d. h. die Industrie liefert Werkzeuge, Bequemlichkeiten des Lebens, aber nie Nahrungsmittel. Sie kann die Landwirtschaft anstacheln, aber nicht sie ersetzen oder ihr an die Seite treten. Für den Unterhalt zehrt auch sie von dem, was die Landwirtschaft hervorbringt. Die „Beschäftigung“ des Arbeiters ist nichts anderes, als der Kanal, durch den er den Mitgenuß an den Erzeugnissen des Landes erhält.

Und es ist abermals eine Täuschung, zu hoffen, daß die Industrie wenigstens mittelbar, vermöge des Ausfuhrhandels, neue Werte hereinzöge. An dieser Stelle wendet sich Chalmers mit Schärfe gegen das bei den englischen Staatsmännern immer noch nachwirkende merkantilistische System. Pitt insbesondere erfährt

wegen des „Götzendienstes", den er mit dem Ausfuhrhandel getrieben habe, die herbste Beurteilung. Die Ausfuhr nach einem bestimmten Land ist, so wendet Chalmers ein, immer bedingt durch eine von dorther zurückfließende Einfuhr. Denn der andere Teil muß doch in der Lage sein, zu bezahlen, und er bezahlt nicht mit Geld, sondern mit Waren. Daraus folgt sofort, daß Ausfuhr und Einfuhr nie über eine gewisse Spannweite auseinandertreten können. Der Regel nach werden sie sogar annähernd im Gleichgewicht stehen. Ein etwaiger Ueberschuß wird durch steigende Löhne und die daraus sich ergebende Bevölkerungsvermehrung rasch wieder ausgeglichen. Der Ausfuhrhandel ergibt also in Wahrheit nur einen Austausch, und zwar in der Hauptsache [1]) einen Austausch von feineren Genußmitteln. Er vermag dem Wirtschaftsleben keine neuen Stützen zu liefern, wird vielmehr selbst zusamt der Industrie von der einheimischen Landwirtschaft getragen. England könnte — diesen Satz hat Chalmers schon in einer Jugendschrift während der Kontinentalsperre vertreten — seinen ganzen Außenhandel verlieren, ohne darum ärmer zu werden. Danach ist begreiflich, daß Chalmers auch von Kolonien nicht allzu viel hält. „Ostindien und Westindien gelten als die beiden Hände Englands; aber würden sie abgehauen, so müßte England nichts entbehren als seinen Zucker und seinen Tee."

Es ist nicht anders: der Nahrungsspielraum läßt sich nicht wesentlich über die der Landwirtschaft gesteckte Grenze hinaus erweitern. Also bleibt nur übrig, daß die Bevölkerung sich darauf einrichtet. Aber wie kann unter diesen Umständen einer Verelendung des Arbeiters vorgebeugt werden?

Der Reihe nach nimmt Chalmers nun die verschiedenen Vorschläge durch, die damals die Oeffentlichkeit beschäftigten. Als einfachster Ausweg erschien weiten Kreisen eine planmäßige Förderung der Auswanderung. Chalmers bezweifelte den Wert dieses Abhilfemittels. Es käme doch, meinte er, sehr darauf an, ob die Besitzlosen in ihrer Mehrzahl nicht vor den Unannehmlichkeiten, die die Versetzung in völlig neue Verhältnisse mit sich bringe, ein stärkeres Grauen empfänden, als vor den Beschwerden ihres gegen-

1) Chalmers geht von der Voraussetzung aus — man vergesse nicht, daß er zu Anfang des 19. Jahrhunderts schreibt —, daß England seinen Getreidebedarf bis auf kleinen Rest selbst zu decken vermöge.

wärtigen Daseins[1]). Abenteuerlust sei keine Masseneigenschaft. Ein Abströmen der Bevölkerung, das die Lage wesentlich erleichterte, sei jedenfalls nicht zu erwarten.

Aber auch die gesetzgeberischen Maßnahmen, die namentlich von liberaler Seite empfohlen wurden (Aufhebung der Kornzölle, Aenderungen im Steuerwesen, Abschaffung des Erstgeburtsrechts und des Kirchenzehnten), vermochte er nicht günstiger zu beurteilen. Sachlich war er mit manchen dieser Forderungen einverstanden. Für Aufhebung der Kornzölle hat er selbst sein Leben lang gekämpft; ebenso ist er stets (mit etwas anderer Begründung als die Physiokraten) für eine Steuer auf die Grundrente als die einzig gerechte eingetreten. Aber er meint doch zugleich vor einer Ueberschätzung ihres Erfolgs warnen zu müssen. Eine entscheidende Wendung zugunsten des Arbeiters würde dadurch nicht herbeigeführt. Der Spielraum würde für ihn etwas größer werden, aber der Druck im Dampfkessel würde derselbe bleiben. Völlig ablehnend verhielt Chalmers sich dagegen zu den übrigen Vorschlägen. Die Abschaffung des Erstgeburtsrechts würde einen Grundpfeiler der ganzen höheren Bildung zerstören, ohne doch dem Arbeiter auch nur das Geringste zu nützen. Und noch schlimmer würde die Beseitigung des Kirchenzehnten wirken. Denn nichts sei irriger — man erinnere sich an seine Anschauung über das establishment —, als das seit Adam Smith bei den Volkswirtschaftlern bestehende Vorurteil, als ob Aufwendungen für die Kirche keine produktiven Ausgaben wären.

Ueberhaupt aber sei jeder Versuch, dem Arbeiter zu helfen, von vornherein unzulänglich, der nicht bei diesem selbst einsetze. Im eigenen Willen des Arbeiters liege zuletzt die Entscheidung über sein Schicksal. Diesen Willen gelte es zu wecken und in die richtige Bahn zu lenken.

Wenn Chalmers sich so ausdrückte, so liegt darin sofort, daß er den Versuchen der Arbeiter zur Selbsthilfe, d. h. den Arbeitervereinigungen nicht dasselbe engherzige Mißtrauen entgegenbrachte, wie die meisten seiner Zeitgenossen. Er hat es mit lebhafter Freude begrüßt, als Huskisson das Gesetz gegen die Trade-Unions zurücknahm, und die wüsten Streiks, die die nächste Folge der neu gewährten Freiheit waren, haben ihn in seiner Auffassung nicht irre

1) Außer der Political Economy vgl. Works XV 296.

gemacht. Den Fabrikbesitzern, die daraufhin stürmisch den Widerruf der Erlaubnis und zugleich ein Verbot des Streiks verlangten, machte er in aller Ruhe klar, daß der Unternehmer keinerlei Anspruch auf besonderen Schutz des Gesetzes habe [1]). Es lasse sich kein sittlicher Grund denken, warum der Arbeiter seine Ware, d. h. seine Arbeitskraft nicht auch so teuer wie möglich solle verkaufen dürfen [2]). Und wenn die Arbeiter glaubten, nur durch Vereinigung oder durch Arbeitseinstellung ihr Ziel erreichen zu können, so sei auch dagegen vom sittlichen Standpunkt aus nichts einzuwenden. Die leichtsinnig unternommenen Streiks würden von selbst aufhören, sobald die Arbeiter merkten, daß sie damit zuletzt nur sich schädigten [3]). Allerdings aber fordert Chalmers derselben Gerechtigkeit zu lieb kräftigen Schutz der Arbeitswilligen. Die Arbeitswilligen seien immer diejenigen, die sich in der größten Not befänden. Nur Grausamkeit könne ihnen das Stück Brot, das sie zum Leben brauchten, verwehren. Die Arbeiter, die sie durch Tätlichkeiten zurückschreckten, handelten genau so hartherzig, wie die Kapitalisten. Zudem seien Gewalttätigkeiten ganz überflüssig. Denn eine Arbeitervereinigung wirke schon durch ihr bloßes Dasein hemmend auf den Zustrom der Arbeitswilligen [4]).

Indes, so warm Chalmers für das Recht des Arbeiters eintrat und so dringend er der Regierung abriet, sich zugunsten des Unternehmers in den Lohnkampf zu mischen, so wenig vermochte er zu glauben, daß die Vereinigung an sich schon den Arbeiter zum Ziele führte. Er sah klar voraus, daß der Vereinigung der Arbeiter sofort ein Ring der Kapitalisten gegenübertreten würde, mit dem die Arbeiter den Kampf nicht aufzunehmen vermöchten. Selbst wenn sie gelegentlich durch geschickte Ausnützung der Umstände etwas erreichten, würde der Gewinn nur ein vorübergehender sein. Die reichlichere Bezahlung würde einen verstärkten Zudrang von Arbeitern innerhalb des betreffenden Industriezweigs zur Folge haben, und dies würde es dem Unternehmer binnen kurzem ermöglichen, den Lohn wieder herabzusetzen [5]).

Auch den tiefer greifenden Gedanken, dem Arbeiter durch gründ-

1) Works XV 362 ff.
2) Works XV 334 ff.
3) Works XV 336.
4) Works XV 340 ff.
5) Works XV 387.

lichere Schulbildung emporzuhelfen, fand er noch nicht voll ausreichend. Er wußte den Wert der Bildung zu schätzen. Der Vorwurf, den Owen gegen den Anglikanismus erhob, daß er die Schule neben der Kirche vergäße, traf ihn wahrlich nicht. Er hat nie eine Kirche gebaut, ohne eine Schule daneben zu setzen [1]), und dort immer mit besonderer Lust gewaltet. Dafür war er Calvinist. Aber wenn es in der Schule auf bloße Verstandesbildung abgesehen sein sollte, dann galt sie ihm nur wenig für den zu erreichenden Zweck. Was würde es dem Arbeiter nützen, wenn er die Regel de Tri handhaben gelernt hätte und im übrigen ein innerlich ungefestigter Mensch geblieben wäre? Insbesondere aber sei es eine Torheit, zu glauben, daß etwa durch Aufklärung im Sinn von Malthus der ungesunden Bevölkerungszunahme gewehrt werden könnte. Als ob wissenschaftliche Belehrung imstande wäre, den sinnlichen Trieb zu bändigen!

So kommt Chalmers, nachdem er alles durchgeprüft hat, auf seinen ersten Satz zurück, daß nur sittliche Erziehung, Erziehung durch das Christentum, den Arbeiter zu befreien vermöge. Aber es lag ihm nun ob, zu verdeutlichen, inwiefern die Kräfte, die das Christentum verleiht, zugleich Hebel, ja die wirksamsten Hebel im wirtschaftlichen Kampf sind.

Das Christentum, so begründet Chalmers seine Behauptung, erhebt seine Bekenner zu einer Höhe der Selbstachtung, die auch in der Gestaltung des äußeren Lebens unwillkürlich sich kundgibt. Sinn für Ordnung und Reinlichkeit sind unmittelbar damit verbunden. Aber auch das Bewußtsein des Rechts auf ein menschenwürdiges Dasein. In dem Aufwärtsstreben des Arbeiterstandes sieht Chalmers darum eine durchaus gesunde Regung. Er spricht es ungescheut aus, daß er lieber Ausschreitungen, Zerstörung von Maschinen und Aehnliches in Kauf nehmen, als eine feige, entwürdigte und dem Hungertod nahe Bevölkerung sehen möchte [2]). Jedoch was zunächst nur als wilder, vergeblich anstürmender Trieb sich äußert, das erhält sichern Rückhalt und eindrucksvolle Form erst durch das Christentum.

Das Christentum vertieft das natürliche Lebensverlangen und steigert seine Kraft, indem es ihm Zucht auferlegt. Vor die An-

---

1) Vgl. besonders auch Works XIV 152.

2) Works XV 309.

forderungen, die nach außen hin gerichtet werden, wird hier die von dem Menschen selbst zu erfüllende Pflicht gesetzt. Wirkliches Christentum verträgt sich nicht mit gedankenlosem In-den-Tag-Hineinleben, ebensowenig mit der Neigung, Andere für sich sorgen zu lassen. Von dieser christlichen Ernsthaftigkeit erwartet Chalmers allein Abhilfe für den allerseits bejammerten Notstand der unbedachten Heiraten im niederen Volk. Es bedürfe, meint er, wahrlich nicht erst einer Belehrung nach Malthus, sondern nur der Rückkehr zur guten alten Sitte. Noch vor einem Menschenalter hätte es in Schottland, wenigstens auf dem Land, als unanständig gegolten, eine Familie zu gründen, ohne daß der Unterhalt gesichert gewesen wäre. Gelänge es, durch vertiefte christliche Erziehung dieses Verantwortlichkeitsgefühl wieder zu erwecken, so würde mit den verfrühten Eheschließungen auch das Angebot der Hände zurückgehen und dadurch die Lebensmöglichkeit für den einzelnen Arbeiter sich heben. Schon ein geringes Abschwellen der Zahl sei hinreichend, um den Lohn wieder steigen zu lassen.

Aus der gleichen Selbstachtung leitet Chalmers aber auch die Pflicht zu sparen als christliche Pflicht her. Es ist jedoch für die damalige Lage bezeichnend, daß Chalmers fast mehr das Recht, als die Pflicht zu sparen begründen muß. Denn in der Oeffentlichkeit wurden die Sparbanken, wie sie seit 1810 in Schottland aufkamen, mit höchstem Argwohn behandelt [1]. Die Fabrikbesitzer namentlich fürchteten, daß sie eine Waffe in der Hand des Arbeiters werden könnten. Für Chalmers ist dies gerade ein Grund, sich ihrer lebhaft anzunehmen. Jeder Schilling, den der Arbeiter dorthin trägt, stellt ihn freier gegenüber dem Unternehmer, ermöglicht es ihm, unwürdige Bedingungen abzulehnen und angemessenere zu erkämpfen. Und zu beidem hat der Arbeiter ein gutes Recht.

Gerade dann aber, wenn der Arbeiter zuvörderst sich selbst beherrschen und höhere Ziele verfolgen lernt, wird seine Haltung erst nach außen hin wirksam. Bloßes leidenschaftliches Verlangen zerbricht, aber ein ruhiger bewußter Wille setzt sich durch. Wäre es möglich, christlichen Ernst als Massengesinnung unter den Arbeitern zu verbreiten, so müßte eine wirtschaftliche Hebung des ganzen Standes die unmittelbare Folge sein. Dann ginge von der Arbeiterschaft ein sittlicher Druck aus, dem man auf der anderen Seite nicht zu

1) Works XV 310.

widerstehen vermöchte. Eine Arbeiterschaft, die weiß, was sie sich selbst schuldig ist, läßt sich nicht behandeln, wie ein Haufe von Iren. Schließlich wird der Unternehmer selbst einsehen, daß er mit ehrenwerten Arbeitern auch geschäftlich weiterkommt, als mit solchen, die nichts auf sich halten: die größeren Ausgaben machen sich durch die Güte der Leistung wieder bezahlt [1]). Chalmers trug das um so zuversichtlicher vor, weil er im Gegensatz zu der bei den Volkswirtschaftlern verbreiteten Meinung davon überzeugt war, daß der Arbeiter gegenüber dem Unternehmer noch Boden gewinnen könne. Ricardos Lehre vom ehernen Lohngesetz hat er stets, und zwar mit Gründen, die sich hören ließen, bekämpft [2]). Selbstverständlich habe der Fortschritt für den Arbeiter seine Grenzen; auch der Arbeiter müsse lernen, das Recht, das auf der anderen Seite bestehe, anzuerkennen. Aber ein ausreichender Spielraum sei für ihn noch vorhanden.

Man muß, um diese Auseinandersetzungen ganz zu würdigen, sich zugleich gegenwärtig halten, was aus dem früheren Zusammenhang noch mit hinzugehört. Es war Chalmers' Meinung nicht, den Arbeiter lediglich auf die sittlichen Antriebe zu verweisen, die er aus dem Christentum schöpfen könne, und ihn im übrigen sich selbst zu überlassen. Er war sich bewußt, daß der Arbeiter oft genug in Lagen käme, wo er sich selbst nicht oder nur schwer weiterzuhelfen vermöge. Hier fing nach ihm die Pflicht der Kirche an, und sie erstreckte sich bis tief ins Wirtschaftliche hinein.

Chalmers' Diakone waren beauftragt, sich um die Beschäftigungslosen zu kümmern, aber sie womöglich nicht mit Geld zu unterstützen, sondern Arbeit für sie ausfindig zu machen. Sie konnten das, weil sie selbst Geschäftsleute waren. So übernahm die Kirche hier die Aufgabe einer Arbeitsnachweisstelle. — Die Diakonen sorgten aber auch dafür, daß die Untergebrachten regelmäßig einen bestimmten Teil des Lohnes auf die Sparkasse trugen [3]).

Chalmers hatte nicht die Empfindung, daß er damit der Kirche fremde Dienste zumutete. Er war vielmehr überzeugt, daß auch derartige Hilfen nur dann wirklich ihr Ziel erreichten, wenn christ-

---

1) Works XV 309 ff.

2) Vgl. besonders Works XV 320.

3) O. v. Gerlach, Amtlicher Bericht über die in neuerer Zeit in England erwachte Tätigkeit usw. Potsdam 1845, S. 80.

liche Beweggründe dahinterstünden. Der Arbeiter begehre nicht bloß äußere Unterstützung, sondern er wolle zugleich als Mensch anerkannt sein. Mit bloßem Geldgeben erwecke man keinen Dank, eher Haß und Verbitterung. Aber wenn ein Geschäftsmann, dem jede Minute kostbar sei, dem gewöhnlichen Arbeiter Zeit widme, mit ihm berate wie ein Freund mit dem Freunde, das wisse er zu schätzen. Hier spüre er, daß ihm ein wirkliches Opfer gebracht werde [1]). Das Volk sei nicht undankbar, es verlange im Grunde nur, was es verlangen dürfe. In einer Zeit, in der jedermann meinte, sich über die in den Gewalttätigkeiten zutage tretende Roheit des Volks entrüsten zu müssen, hat Chalmers unentwegt Talleyrands Wort gepredigt: „Man komme dem Volk nur mit Aufrichtigkeit und mit Achtung entgegen, und man wird sich nie vor ihm zu fürchten brauchen" [2]). Bei den Tausenden von Besuchen, die er in den übelsten Großstadtvierteln gemacht habe, sei es ihm doch kaum ein paarmal begegnet, daß er nicht aufs vornehmste empfangen worden wäre [3]). Aber die Gesinnung, die auch dem Geringsten seine Ehre lasse, wachse nur auf dem Boden des Christentums. Darum eben sei die Kirche allein imstande, den sozialen Frieden zu stiften.

Soweit derartige Dinge sich überhaupt feststellen lassen, ist Chalmers' Versuch in St. John's auch bezüglich der Arbeiterschaft geglückt. Das englische Parlamentsmitglied E. C. Tufnell, das im Jahre 1833 — 10 Jahre nach Chalmers' Weggang — im Auftrag der Poor Law Commission Glasgow besuchte, hat seinen Erfolg mit warmem Lob anerkannt [4]). Chalmers selbst hat später noch einmal etwas Aehnliches unternommen, als er im Jahre 1844 den West-Port von Edinburgh, wiederum das verrufenste Viertel der Stadt, in seine Pflege nahm. Auch hier hat er es in der erstaunlich kurzen Zeit von drei Jahren fertig gebracht, aus dem Lumpengesindel, das sich dort zusammengefunden hatte, eine blühende, sich selbst erhaltende Gemeinde zu schaffen [5]). Für Chalmers war dies ein neuer Beweis, daß der Grundsatz der Locality auch bezüglich der sozialen Frage den richtigen Weg zeige. „Die soziale Frage erscheint

1) Works XIV 48 ff.
2) Works XVI 186.
3) Works XVII 323.
4) Vgl. seinen Bericht Works XVI 437 ff.
5) Hanna, Memoirs of Dr. Chalmers IV 391 ff.

riesengroß, wenn man sie für das ganze Land zusammen zu lösen unternimmt. Sie entwirrt sich, sobald man sie zerlegt." Innerhalb des einzelnen Kirchspiels, wo alle Verhältnisse bis ins Kleinste hinein bekannt seien, lasse sich auch für jede Not eine Abhilfe finden.

In alledem hat Chalmers sich nicht als Bahnbrecher gefühlt, sondern nur als Verteidiger des Ueberlieferten. Er will überall dartun, daß die hergebrachten Ordnungen des Presbyterianismus auch für die verwickelten Fragen der Neuzeit voll ausreichten, wenn nur ein Hauch des alten Geistes sie durchwehte. Und so gewiß er nicht bloß ein Erneuerer, sondern ein schöpferischer Fortbildner gewesen ist, darin besteht doch seine Selbstauffassung zu Recht, daß das Beste an seinem Werk, die Formen, auf die er sich stützte, und die sittlichen Antriebe, mit denen er arbeitete, ein Erbe von Calvin her ist. Gerade an ihm zeigt sich deutlich, daß die sozialen Gedanken des Calvinismus nicht nur in einer Richtung gehen, sondern vielmehr darauf hinauslaufen, ein Gleichgewicht zwischen verschiedenen Kräften herzustellen [1]).

Was zunächst und zwar stark bei Chalmers entgegentritt, ist die Unbefangenheit, mit der er den Trieb zum wirtschaftlichen Vorwärtskommen aus dem Christentum selbst herleitet. Er hat ruhig Sätze ausgesprochen, die sich mit heute geläufiger sozialdemokratischen Schlagworten berühren. Wenn er sagt, daß ein Leben in Schmutz und Elend sich mit der christlichen Selbstachtung nicht vertrage, daß in dem Gleichgültigen der Sinn dafür geweckt werden müsse, so will auch er in seiner Weise die Leute anspruchsvoll machen. Oder wenn er überall den Stolz des Mannes aufruft und der Arbeiterschaft klar macht, daß sie ihr Schicksal selbst in Händen halte, so fühlt man sich unwillkürlich an die Losung erinnert, daß die Emporentwicklung des vierten Standes das Werk der arbeitenden Klassen selbst sein müsse. Ganz neuzeitlich mutet es auch an, daß für Chalmers der wirtschaftliche Kampf samt allem, was dazu gehört, nichts Schreckhaftes, vollends nichts Unsittliches ent-

---

1) E. Meyer (Ursprung und Geschichte der Mormonen S. 30 A. 1) hat hervorgehoben, daß im Streit um die Frage Calvinismus und Kapitalismus der tief greifende Einfluß des Alten Testaments viel zu wenig beachtet worden sei. Ich könnte dem beistimmen, wenn beim Alten Testament vornehmlich an die Propheten gedacht würde und die Propheten so aufgefaßt würden, wie das P. Kleinert in seinem schönen Buch (Die Propheten Israels in sozialer Beziehung. Leipzig 1905) gezeigt hat.

hält. Im Kampf werden sich erst beide Teile über das Maß ihrer Kräfte, und das bedeutet nach ihm auch, über die Grenzen ihres Rechts klar. Zuletzt wird sich, darauf vertraut Chalmers, immer dasjenige Verhältnis ergeben, das der „Natur der Dinge" entspricht. Es überrascht nun freilich im ersten Augenblick, daß Chalmers nie den Versuch macht, diese Grundsätze theologisch eingehender zu rechtfertigen. Wichtige Begriffe wie den des self-respect [1]) stellt er einfach als gegeben hin. Auch, was er etwa unter der nature of things verstehe, hat er so wenig oder noch weniger als Carlyle lehrhaft entwickelt. Man darf die Erklärung jedoch nicht darin suchen, daß hier sich Chalmers' Schranke offenbare, sofern er eine mehr zum Handeln, als zur Betrachtung veranlagte Persönlichkeit gewesen sei. So richtig das im allgemeinen ist, in diesem Fall hatte er gute, klare Gründe, warum er auf eine strenge Ableitung verzichtete. Er ist sich deutlich dessen bewußt [2]), daß er bei seinen sozialen Forderungen nicht von der Anschauung ausgehen darf, als ob alle Glieder der Gemeinde, an die er sich wendet, bekehrte Christen oder gar Erwählte wären. Daraus ergibt sich ihm die Einschränkung, nur solche Beweggründe in Rechnung zu setzen, die auch bei den nur äußerlich vom Christentum Berührten als wirksam angenommen werden können. Absichtlich will er nur an die Begriffe anknüpfen, die Gemeingut eines christlichen Volkes geworden sind. Sie gelten Chalmers darum nicht als „natürliche" Wahrheiten; sie stammen aus dem Geist des Christentums und finden nur in ihm ihre sichere Begründung. Aber sie stellen die Seite des Christentums dar, die auch der von der Welt nicht innerlich Losgelöste ohne weiteres als einleuchtend und verpflichtend anerkennt. Gerade darin aber, daß er so scharf zwischen der Gemeinde der Erwählten und der tatsächlichen Gemeinde (und damit zugleich auch zwischen dem höchsten und dem innerweltlichen Lebensziel) unterscheidet, erweist sich

1) W. Franz würde sich ein hohes Verdienst um die Theologen erwerben, wenn er die feine Bemerkung, die er in seinem eben erschienenen Aufsatz (Ueber den Wert der englischen Kultur 1913. S. 4 f.) hinsichtlich des Auftretens der mit self beginnenden Worte im Englischen gemacht hat, weiter verfolgen wollte. Daß self-respect, self-esteem, self-control bei Shakespeare fehlen, ist gewiß höchst lehrreich. Auch darin hat Franz ohne Frage Recht, daß das Aufkommen dieser Bildungen mit dem Puritanismus zusammenhängt.

2) Vgl. Works XIV 35 ff.

Chalmers als treuen Schüler Calvins [1]), nur daß für Chalmers, der dem Zeitalter der Toleranz angehört, die Kluft zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Gemeinde noch breiter geworden ist. Um so bedeutsamer wird es aber dann, wie Chalmers dieses selbstverständlich Christliche näher beschreibt. Selbstbeherrschung, Pflichterfüllung, Ueberlegung, Selbstachtung sind die Züge, die er als erste hervorhebt [2]). Man sieht daraus, wie den Schotten die von Calvin begründete Lebenshaltung in Fleisch und Blut übergegangen ist. Neu ist jedoch gegenüber Calvin der Ton, der auf die Selbstachtung fällt. Chalmers legt in sie hinein, daß der Einzelne sich seines Wertes innerhalb der Welt bewußt werden und für die Anerkennung dieses Wertes auch kämpfen darf. Auch das hat Anknüpfungen bei Calvin, allerdings mehr in dem Leben, wie es sich unter seiner Leitung entwickelte, als in seiner Lehre. Aber es ist unverkennbar, daß der Drang der wirtschaftlichen Umstände hier eine Fortbildung bewirkt hat.

Jedoch so sehr Chalmers das Streben der unteren Schicht nach auskömmlicher Lebenshaltung unterstützt, für ein Erwerben um des Erwerbens willen hat er nichts übrig. Er tastet zwar die kapitalistische Wirtschaftsform als solche nicht an; aber den kapitalistischen Geist hat er geradewegs bekämpft. Auch darin befindet er sich ganz in Uebereinstimmung mit Calvin. Dessen religiösen Gründen fügt er noch neue, volkswirtschaftliche hinzu. Kapital ist, führt er aus, niemals Selbstzweck, sondern Mittel. Das vernünftige Ziel der Gütererzeugung ist nicht stetige Erhöhung des Kapitals, sondern der Güterverbrauch. Das habe Ad. Smith richtig erkannt, nur in der Ausführung oft vergessen [3]). Die Anweisung der „neuen"

---

1) Mit Troeltschs großem Werk kann ich mich an dieser Stelle nur zwischen den Zeilen auseinandersetzen. Ich bedaure es, daß Troeltsch Schneckenburgers Versuch, alles aus der Erwählungslehre herzuleiten, seinerseits wieder erneuert hat, obwohl im Calvinjahr von mehr als Einem nachgewiesen worden ist, daß Calvins Kirchenverfassung und die darauf ruhende Lebensordnung nicht unmittelbar an die Erwählungslehre anknüpft. Wenn Troeltsch dazu noch, W. Köhler folgend, einen (durch Butzer vermittelten) Einfluß des täuferischen Ideals auf Calvins Kirchenverfassung behauptet, so möchte ich sie beide daran erinnern, daß alle für Calvins Kirchenverfassung entscheidenden Antriebe schon in den Artikeln vom Januar 1537 zutage treten.

2) Works XIV 30 f.

3) Works XVI 9.

Schule, den Ueberschuß immer wieder ins Geschäft zu stecken, sei auch wirtschaftlich falsch gerechnet. Jenseits einer gewissen Grenze bringe eine Vermehrung des Kapitals keine Steigerung des Zinsertrags mehr. Und aufs Volksganze gesehen sei eine zu weit getriebene persönliche Sparsamkeit sogar eher schädlich als nützlich [1]).

Noch stärker schränkt Chalmers den Erwerbstrieb dadurch ein, daß er ihm die soziale Pflicht unmittelbar zur Seite setzt [2]). Aber es ist nicht nur der Einzelne, sondern, ja vornehmlich, die Gemeinschaft, der die Uebung dieser Pflicht zukommt. An dieser Stelle bekundet sich Chalmers' calvinisches Denken vielleicht am unzweideutigsten. Der Einzelne, so gewiß er ein Selbstwert ist, lebt nur in der Gemeinschaft, aber umgekehrt bleibt auch die Gemeinschaft für ihn verantwortlich, verantwortlich für sein geistiges, wie für sein leibliches Wohl. Die Fürsorge für beides muß aber immer Hand in Hand gehen. Darin liegt der tiefste Grund, warum Chalmers Erfüllung der Liebespflicht durch den Staat für ein Unding hält. Der Staat kann höchstens einer äußeren Not abhelfen, aber nicht gleichzeitig, wie es doch sein müßte, den ins Unglück Geratenen innerlich fördern. Er kann den höchsten Zweck, den die Liebe verfolgt, die Herstellung einer persönlichen Gemeinschaft zwischen Geber und Empfänger nicht erreichen, ja nicht einmal sich setzen. Aus dem Verhältnis, das zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft obwaltet, leitet sich für Chalmers aber auch die Form ab, in der die Liebe geübt werden muß. Weil der Einzelne ein Selbstwert ist, gebührt ihm Achtung, und diese Achtung betätigt sich darin, daß man ihn nicht in demütigender Weise mit Geld unterstützt, sondern ihm für die Anwendung seiner eigenen Kräfte freie Bahn schafft. So erzieht man ihn gleichzeitig. Das Almosen hat nur da eine Stelle, wo überhaupt keine persönlichen Kräfte mehr vorhanden sind. Aber trifft dieser Fall zu, dann gilt es bei der Austeilung viel Zartgefühl walten zu lassen. Für diejenigen, die meinen, daß zur reformierten Art notwendig ein Stück Derbheit gehöre, mag wohl unterstrichen werden, welchen Wert Chalmers auf christliche Feinheit des Empfindens legt, wie oft überhaupt die Worte Zartgefühl und Vornehmheit

---

1) Außer der Political Economy vgl. Works XVI 56.

2) Ich habe diesen Gesichtspunkt bereits in der Gedächtnisrede auf Calvin S. 30 f. betont. — Es würde sich übrigens wohl verlohnen, auch Sismondi einmal von der Seite her zu betrachten, daß er Reformierter ist.

in seinen Auseinandersetzungen begegnen. Wer Calvin etwas kennt, wird wissen, daß er es ist, von dem gerade auch dieser letzte Zug herstammt.

Das Bild von Chalmers' sozialen Anschauungen rundet sich erst ab, wenn man ihn mit dem Mann vergleicht, dessen Nebenbuhler er sozusagen gewesen ist.

Schon mehrere Jahre, bevor Chalmers in Glasgow anfing, hatte Robert Owen nur wenige Meilen südwärts, an den Wasserfällen des Clyde in New Lanark ein Unternehmen geschaffen, zu dem Chalmers' Werk sich wie ein kirchliches Seitenstück verhält [1]).

Owen ging, wenn man seine eigenen, so oft wiederholten Erklärungen hört, vom entgegengesetzten Ende aus. Er will nicht unmittelbar auf den Willen wirken, sondern zu allererst die äußeren Umstände verändern, unter denen die Menschen heranwachsen. Denn — darin bleibt Owen Sohn der Aufklärung — die Umstände formen den Charakter des Menschen, ohne sein Zutun und ohne sein Verschulden. Schafft man eine Umgebung, in der die unnatürlichen Scheidewände aufgehoben sind und jeder das ihm gebührende Teil erhält, so werden von selbst die guten Eigenschaften des Menschen hervortreten und wird sich anstatt des gegenseitigen Hasses der Gemeinschaftstrieb regen. Zu demjenigen, was beseitigt werden muß, rechnet Owen aber vor allem die bekenntnismäßig bestimmte Religion. Denn sie ist es hauptsächlich, die Feindschaft unter den Menschen stiftet.

In Wirklichkeit hat Owen freilich in New Lanark etwas Anderes, etwas viel Größeres geleistet, als er selbst worthaben wollte. Er veränderte nicht bloß die äußeren Umstände, Arbeitsbedingungen u. ä., sondern er schuf für seine Arbeiter und ihre Kinder eine neue sittliche Umwelt. Ein Geist der Güte und des Wohlwollens ging von ihm aus, der sich von selbst dem Ganzen mitteilte. Neben dem aber, was er unmittelbar durch seine Persönlichkeit wirkte, war auch

1) Owen und Chalmers haben sich, selbstverständlich, persönlich gekannt. Chalmers ist im Jahr 1824 in New Lanark gewesen (Hanna, Memoirs of Chalmers III 43). Wie hoch andrerseits der Kirchenfeind Owen Chalmers heimlich schätzte, geht aus dem Umstand hervor, daß er mit ihm, wie mit dem Herzog von Kent, Channing u. A. später spiritistischen Verkehr pflog (Robert Owen, Life written by himself p. 200).

seine Religion (so wie er sie verstand und lebte) für ihn ein Mittel, die Menschen in seinem Sinn zu beeinflussen. Er predigte den Glauben an die Allmacht der Umstände, um dadurch, wie er es selbst aussprach, Mitleid mit der Eigenart des Nebenmenschen zu erwecken und von dieser Empfindung aus die Gemüter zur allgemeinen Menschenliebe hinüberzuführen.

Dazu aber: Owen hat, auch nachdem er die „äußeren Umstände" so menschenfreundlich wie möglich geordnet hat, die Charaktere nicht einfach wachsen lassen; er hat sie sich erzogen. Verfolgt man seine Tätigkeit in Manchester und New Lanark, so möchte man fast auf den Gedanken kommen, daß er Carlyle für seinen captain of industry gesessen wäre: ein Mann, der 2000 Menschen zum Arbeiten bringt, weil er Ueberblick und festen Willen besitzt und dem Arbeiter Stolz auf seine Tätigkeit einzuhauchen versteht [1]).

Es war das Unglück Owens, daß er in seiner Bescheidenheit — denn er ist trotz aller Selbstgefälligkeit des self-made man ein bescheidener Mensch gewesen — diese seine besten Eigenschaften, seine Führereigenschaften, bei sich verkannte. Daran sind seine späteren Versuche gescheitert. Sobald er nicht an die Spitze trat, sondern sich, seiner Lehre folgend, in die Reihe der übrigen Teilnehmer stellte, erwies sich regelmäßig die Sache als nicht lebensfähig. Unfreiwillig hat er damit bezeugt, daß die persönlichen Kräfte, die er grundsätzlich verleugnete, doch auch im Wirtschaftsleben die entscheidenden sind.

Chalmers und Owen standen sich also in Wirklichkeit nicht ganz so fern, wie dies auf den ersten Blick erscheint. Beiden schwebt als Ziel vor, die durch den Großbetrieb verursachte innere Entfremdung der Menschen wieder aufzuheben. Aber während Chalmers die durch die Kirche gegebene Verbindung hiefür nutzbar zu machen sucht, strebt Owen danach, das Zusammensein in der Fabrik selbst in ein menschliches Gemeinschaftsverhältnis umzuwandeln. Er hat damit eine Aufgabe in Angriff genommen, die bei Chalmers nirgends auftaucht. Einschränkung der Kinder-

1) Man vergleiche, wie er Diebstähle unmöglich macht (Life p. 80); wie er den Ehrgeiz spornt (ib.), schon bei den Kindern (p. 145). Beachtenswert ist auch der von ihm angegebene Grund, warum es gut sei, bei den Kleinen mit Musik, Tanzen und militärischen Uebungen anzufangen: they teach obedience and order in the most imperceptible and pleasant manner (p. 141).

arbeit, Verkürzung der Arbeitszeit, Neugestaltung des Arbeitsvertrags auf der Grundlage der in jedem zu achtenden Menschenwürde: das sind Dinge, auf die er auch in seinen späteren Schriften niemals zu reden kommt. Jedoch nicht, weil er dafür keinen Sinn gehabt oder auf diesem Gebiet keinen Fortschritt für möglich gehalten hätte. Er hat, wie er dem Verfasser selbst schrieb, Carlyles Chartism mit der stärksten inneren Beteiligung gelesen [1]). Aber er erachtete es nicht für seines Amtes, in diesen Fragen öffentlich mitzureden. Es wäre, meint er, ebenso lächerlich wie unangebracht, wenn der Geistliche sich für eine bestimmte volkswirtschaftliche Auffassung einsetzen oder sie gar auf die Kanzel bringen wollte [2]). Mit Bewußtsein zieht Chalmers sich also hier eine Grenze. Ein „Christlich-Sozialer" in dem Sinn, daß er unter Berufung auf das Christentum eine Neugestaltung des Wirtschaftsbetriebs verlangt hätte, ist er nicht gewesen und hat er nicht sein wollen.

So eindrucksvoll Chalmers Werk gewesen ist, es ist ihm doch nicht gelungen, eine große Bewegung auch nur innerhalb seiner eigenen Kirche zu entfachen. Nicht ganz ohne seine persönliche Schuld. Im Jahre 1823 packte ihn wieder die alte Sehnsucht nach dem akademischen Amt. Er verließ Glasgow, um eine Professur zunächst in St. Andrews zu übernehmen. Auch in dieser Stellung hat er der sozialen Frage unausgesetzte Aufmerksamkeit gewidmet und seine Grundsätze immer neu verteidigt. Aber das Wort besaß nicht dieselbe Ueberzeugungskraft, wie sie die Fortführung seines Werks gehabt hätte. So blieb ihm der Sieg im Großen versagt. Als es sich zu Anfang der 30er Jahre um die Abänderung des Armengesetzes handelte, ist zwar auch Chalmers beigezogen worden und man spürt in Nebendingen des Gesetzes von 1834 einen gewissen Einfluß seiner Gedanken. Aber seinem Rat ganz zu folgen und die bürgerliche Armenpflege durch eine kirchliche zu ersetzen, dazu konnte man sich nicht entschließen. Billigerweise muß man freilich dabei zugestehen, daß mindestens die anglikanische Kirche ein so hohes Vertrauen, wie es ihr der Staat im anderen Fall entgegengebracht hätte, damals nicht verdiente. Und, was das Schmerzlichste für Chalmers war, auch seine Schöpfung in St. John's ist zertrümmert worden. Das Kirchspiel hatte im Jahre 1837 das

1) Hanna, Memoirs of Chalmers IV 198.

2) Works XIV 35.

wahrlich nicht ungerechtfertigte Verlangen gestellt, zum Entgelt dafür, daß es selbst von der Armensteuer nichts bezog, seinerseits vom Beitrag dazu befreit zu werden. Die Stadtverwaltung weigerte sich darauf einzugehen und führte damit die Auflösung der von Chalmers begründeten Ordnung herbei. Der Erfolg war richtig der, daß die für St. John's aufzuwendende Summe in Bälde wieder die alte Höhe erreichte.

Trotzdem ist von Chalmers eine starke Wirkung ausgegangen. Wenn auch das Ganze seiner Gedanken an keiner Stelle aufgenommen wurde, überall stößt man doch in der Folgezeit auf Pläne und Urteile, zu denen er die Anregung gegeben hat.

Unverkennbar ist der Einfluß, den er auf Carlyle geübt hat. Carlyle war mit Chalmers nicht nur durch Landsmannschaft verbunden, sondern näher noch durch die gemeinsame Freundschaft mit Irving.

Schon die Artikel in der Edinburgh Review von 1817 und 1818, in denen Chalmers zum erstenmal der Oeffentlichkeit seine Auffassung vortrug, sind Carlyle zu Gesicht gekommen. Damals sprach er darüber spöttisch, von oben her ablehnend, wie eben der junge Carlyle sich auszudrücken liebte. Daß jemand der sozialen Not „durch Vermehrung der clergymen" steuern wollte, erschien ihm als ein gar nicht ernst zu nehmender Gedanke [1]).

Die nächsten Jahre brachten ihn indes mit Chalmers' Werk in St. John's in unmittelbare Fühlung. Irving war jetzt (seit 1819) Chalmers' Helfer, und zwar wie Chalmers ihm bezeugt, sein bester Helfer. Bei den häufigen Besuchen, durch die Carlyle die Beziehung mit dem Freund aufrecht erhielt, hat er die ersten starken Eindrücke von der sozialen Lage und der Stimmung der Arbeiter erhalten. Wie er über Chalmers jetzt dachte, läßt sich nicht erkennen. Irving hat sich bei ihm nur zurückhaltend über Chalmers geäußert. Man versteht das, wenn man an den Unterschied der beiden Männer und namentlich an Irvings Ehrgeiz sich erinnert [2]).

Späterhin, als er selbst mit sozialen Schriften hervortrat, hat Carlyle sich freundlich zu Chalmers gestellt. Sie übersenden sich Bücher, wechseln bei diesem Anlaß Briefe und pflegen auch, wo

1) Vgl. die Briefe vom 5. Juli 1817 und vom 25. Mai 1818 (Early letters of Th. Carlyle ed. by C. E. Norton p. 107 und 155).

2) Reminiscences p. 143 f. 151.

es sich gibt, persönlichen Austausch. Noch kurz vor seinem Tod ist Chalmers in Chelsea bei Carlyle gewesen[1]). Chalmers ist dabei immer der warmherzigere, entgegenkommendere, bei Carlyle bleibt eine gewisse Kühle zurück[2]). Immerhin hat er Chalmers gegenüber seine Abneigung gegen die beamtete Kirche überwunden. Er erkannte nicht nur das Gemeinsame in ihrer Grundstimmung rückhaltlos an[3]); er räumte Chalmers jetzt auch ein, daß der von ihm befürwortete Weg wirklich zum Ziel führen könne. Wenn nämlich tatsächlich in den Kirchen noch so viel heiliges Feuer vorhanden sei, wie Chalmers annehme. Gewiß, wer von diesem Glauben erfüllt sei, dem solle freieste Bahn für sein Wirken vergönnt sein. With a Chalmers in every British parish much might be possible. Freilich, ob es wohl viele Männer seiner Art in der Kirche gebe?[4])

Er selbst suchte das Heilmittel anderswo. Sein Plan war die „Organisation der Arbeit", in dem vertieften Sinn, den er dem Schlagwort der Zeit unterlegte. Aber Carlyle hätte diesen hohen Gedanken nicht fassen können, ohne daß Chalmers ihm die Richtung gewiesen hätte[5]).

Chalmers hat ihm den Weg dafür bereitet, zunächst schon durch seinen Nachweis, daß mit äußerlichen gesetzgeberischen Maßnahmen allein der Sache nicht zu helfen sei. Die Urteile, die Chalmers über das Armengesetz, über die Parlamentsreform, über die Gewerkschaften, aber auch über Ausfuhrhandel und Kornzölle gefällt hatte, sind von Carlyle sämtlich übernommen worden. Nur ist bei

1) Hanna, Memoirs of Chalmers IV 198.

2) Das Urteil, das Carlyle in den Reminiscences p. 160 über Chalmers fällt: a man thought to be timid, almost to the verge of cowardice, yet capable of impetuous activity and blazing audacity, as his latter years showed, ist in seiner ersten Hälfte offenbar nicht sowohl durch persönliche Eindrücke, als durch das Buch von Hanna bestimmt. Carlyle erinnert sich an den kleinen Jungen, der mit dem Ruf „I'm no for powder and ball" zu flüchten pflegte (Hanna I 8).

3) Vgl. den Brief vom 11. Okt. 1841 (Hanna, Memoirs IV 199) und den vom 20. Febr. 1847 (Th. A. Fischer, Carlyles Sartor Resartus[2] S. 60 f.).

4) Ib. Hanna, Memoirs IV 201.

5) Neben Chalmers' Einfluß müßte auch der von Owen kräftiger, als bisher geschieht, hervorgehoben werden. Manche Wendungen Carlyles, wie z. B. die, daß der ganze Reichtum Englands ein „verzauberter" Reichtum sei, sind bei Owen unmittelbar vorgebildet.

ihm alles ins Leidenschaftliche gesteigert. Was bei Chalmers unzureichend oder oberflächlich heißt, das wird bei Carlyle mit Haß und Spott überschüttet. Aber die Sicherheit, mit der er seine Sätze herausschleudert, hat doch überall Chalmers' ruhige Darlegung zu ihrer Voraussetzung.

Wie in der Verwerfung geht Carlyle aber mit Chalmers auch in dem bejahenden Satz zusammen, daß die soziale Frage in ihrem Kern eine sittliche Frage sei. Auch er erkennt an, daß die richtige Sozialreform beim Menschen einzusetzen habe und daß nicht Aufklärung und Bildung, sondern sittliche Erziehung allein das Heil bringen könne; eine Erziehung, die ihrerseits nicht möglich sei ohne Neubelebung des Glaubens.

Das war die Grundlage, auf der Carlyle weiter gebaut hat. Chalmers hat sie für ihn gelegt. Ohne Chalmers wäre der Sozialreformer Carlyle nicht denkbar.

Was Carlyle an Chalmers abstieß, die ausgeprägte Kirchlichkeit des Mannes, war für Andersgestimmte umgekehrt eine Empfehlung. Vor allem für die kirchlichen Kreise Englands.

In England hat Chalmers früh als Prediger Eingang gefunden. Man besaß dort in der anglikanischen Kirche damals keinen Ueberfluß an bedeutenden Rednern. Schon im Mai 1817, als er beim Jahresfest der London Missionary Society in London auftrat, war Chalmers' Name im Süden wohlbekannt. Späterhin sind seine gedruckten Predigten und namentlich seine apologetischen Schriften in England wohl ebenso viel gelesen worden, wie in der Heimat. — Gleich zu Anbeginn seiner Tätigkeit in Glasgow sind aber auch seine sozialen Anschauungen nach England vorgedrungen. Es kam Chalmers zustatten, daß die Edinburgh Review, die seine ersten Aufsätze brachte, zugleich das führende Blatt für die englischen Liberalen war. Daß die Artikel in England bemerkt wurden, bezeugt der Briefwechsel, der sich daraus (seit 1819) zwischen ihm und W. Wilberforce entwickelte. Verschiedene Studienreisen, die er in den nächsten Jahren nach England unternahm, haben ihn sodann den sozial Angeregten persönlich nahegebracht. Man sieht deutlich, wie sein Name dabei stieg. Im Jahre 1827 wurde ihm der Lehrstuhl für moral theology in London angeboten; als das Armengesetz im Parlament auf der Tagesordnung stand, war er bereits ein Mann, um den man nicht herumkommen konnte; und im Jahre 1838 wurde ihm noch die Auszeichnung zuteil, vor einer erlesenen Zuhörerschaft in London

Vorträge über das establishment zu halten. Ohne Zweifel gehört er mit Owen, Fourier und Carlyle zusammen zu den Bewegern der öffentlichen Meinung in England.

Die Seite, von der her Chalmers' soziale Ansichten zuerst in England ergriffen wurden, war seine Einschätzung des establishment. Nicht ohne Genugtuung nahm Chalmers wahr, daß seine Auffassung hierüber in England gelegentlich selbst von den höchsten Stellen aus verkündigt wurde: Lord Brougham habe sich bei seiner Rede vor dem Oberhaus im Jahre 1834 sogar seine Ausdrücke angeeignet[1]). Der Gedanke, den Chalmers geltend machte, daß nur eine Staatskirche auch die Letzten und Aermsten im Volk zu erreichen vermöge, warf in der Tat einen völlig neuen Gesichtspunkt in den damals so heiß entbrannten Streit um das establishment hinein. Seitdem gleicht sich die Stellung der verschiedenen kirchlichen Parteien zu dieser Frage aus. Die Evangelikalen werden jetzt die eifrigsten Verfechter des Staatskirchentums[2]), aber auch Leute, die man zur broad Church rechnen muß, wie Thomas Arnold, treten mit Wärme dafür ein.

Nahm man aber diesen Gedanken von Chalmers auf, so konnte man nicht umhin, der Kehrseite sich bewußt zu werden, daß dann die Kirche auch eine Pflicht gegen die unteren Stände habe. Worin freilich diese Pflicht bestehe und wie weit sie sich erstrecke, darüber trennten sich die verschiedenen Richtungen. Als die Engsten haben sich die Evangelikalen erwiesen. Sie beschränkten die Aufgabe der Kirche auf das rein Geistliche, auf die Bekehrung der Verlorenen. Von einer auch aufs Wirtschaftliche hinübergreifenden Fürsorge mochten gerade die Entschiedensten auf dieser Seite nichts hören. Man erinnere sich an die schweren Kämpfe, die Robertson mit dem Record auszufechten hatte. Es ist ohne Zweifel dieser Starrsinn gewesen, der den Niedergang der evangelikalen Partei etwa seit Beginn der dreißiger Jahre hauptsächlich verschuldet hat. Immerhin gab es Ausnahmen in diesem Lager: die Namen des Lord Ashley und die des Bischofsbruderpaares Sumner gehören (außer

1) Works XVII 229 A. Gemeint ist wohl die Rede, mit der Brougham als Lordkanzler am 21. März 1834 den Entwurf des neuen Armengesetzes im Oberhaus einbrachte.

2) Life of F. D. Maurice ed. by his son I 182: they (die Evangelikalen) had become the most vigorous supporters of an establishment as such ... They had adopted the maxim of Dr. Chalmers.

dem von W. Wilberforce) der Geschichte der christlich-sozialen Bewegung in England an.

Bereitwilliger haben die anderen Parteien sich der Einsicht geöffnet, daß die Kirche, wenn sie ihrer Stellung genügen wolle, sozial werden, d. h. sich auch um die wirtschaftlichen Zustände kümmern müsse. Es hat in England, schon bevor Chalmers eingriff, seit Anfang des 19. Jahrhunderts an mannigfachen Ansätzen dazu nicht gefehlt. Aber jetzt erst erhielt alles, was sich vorher geregt hatte, durch die Beziehung auf die Gesamtaufgabe der Kirche Einheit und planmäßige Ausgestaltung.

Die broad Church gewann dabei zunächst einen Vorsprung. Innerhalb dieses Kreises ist es Thomas Arnold [1]), der am deutlichsten die Anregung durch Chalmers verrät.

Arnold hatte das Verständnis für die Bedeutung der sozialen Vorgänge bereits aus seinen geschichtlichen Forschungen geschöpft. Als Geschichtschreiber, der seinen Beruf gegenüber dem eigenen Volk ernst nahm, hatte er auch schon selbständig damit begonnen, die Erkenntnisse, die er aus der Vertiefung in die Vergangenheit gewonnen hatte, für die Gegenwart zu verwerten. Aber die Richtung, die seine Gedanken im Einzelnen nahmen, ist durch Chalmers [2]) wesentlich bestimmt worden.

Die Angriffe auf das establishment haben Arnold davon überzeugt, daß die Verfassung der anglikanischen Kirche tatsächlich einen Schaden in sich trage. Wenn die Kirche wieder volkstümlich werden solle, so sei eine Ausweitung ihrer Formen, eine Abschwächung ihrer aristokratischen Züge unumgänglich. In den Principles of Church Reform vom Jahre 1833 hat er einen eingehenden Entwurf darüber vorgelegt. Für unsern Zusammenhang ist daraus besonders wichtig, daß Arnold zwar das Bischofsamt [3]) beibehalten wissen will, aber

---

1) Ich benutze die Schriften von Th. Arnold in der Sammelausgabe der Miscellaneous Works von 1845. Das Buch ist mir durch die Güte von H. M. Gwatkin zugänglich geworden.

2) Arnold nennt Chalmers ausdrücklich nur da, wo er meint, ihn bekämpfen zu müssen (Misc. Works 487. 491). Daß er ihn nicht nur gelesen hat, um ihn abzulehnen, zeigt das oben Hervorgehobene.

3) Auch den königlichen Supremat hat er bei späterer Gelegenheit in Schutz genommen. Hier weicht er natürlich scharf von Chalmers ab. Seine Anschauungen über das Verhältnis von Staat und Kirche sind in der Hauptsache aus Hooker entlehnt.

daneben kräftig auf Mittätigkeit der Laien und namentlich auf Einführung einer Generalsynode dringt. Auch der Wunsch nach Erneuerung des Diakonats wird schon laut. In diesen letzteren Punkten offenbart sich bereits deutlich die Einwirkung des schottischen Vorbilds [1]).

In den Flugschriften der folgenden Jahre sieht man diesen Einfluß stetig wachsen. Er nimmt nunmehr die soziale Frage ernsthaft auf und dreht jetzt bei der Verteidigung des establishment scharf die Seite heraus, daß nur die Kirche und zwar nur eine Staatskirche etwas für das Wohl der unteren Stände zu leisten vermöge [2]). Wie in diesem leitenden Gesichtspunkt, so hält er sich aber auch in der Beurteilung des Einzelnen ganz nahe an Chalmers. Auch die Gründe und selbst die Ausdrücke sind z. T. von Chalmers entlehnt.

Er findet das Armengesetz anstößig, weil es eine compulsory charity darstelle, den Arbeiter zur Gedankenlosigkeit und den Reichen zur Hartherzigkeit erziehe [3]); möchte es allerdings darum doch nicht abgeschafft, wohl aber durch eine geordnete kirchliche Liebestätigkeit ergänzt sehen [4]). Ebenso erblickt er das einzig erfolgreiche Mittel, dem Arbeiter zu helfen, in seiner sittlichen Hebung; nur sie könne der Uebervölkerung und dem Sinken der Löhne Einhalt tun [5]).

Aber das Bedeutsamste ist, daß Arnold jetzt bestimmt ein besonderes Amt verlangt, damit die Kirche wirksam auf diesem Gebiet zu arbeiten vermöge. Wie Chalmers es vorgemacht hatte, so

---

1) Ich erwähne noch, daß Arnold kurz vorher, Juli 1831, in Schottland (auch in Glasgow) gewesen ist (Stanley, Life of Thomas Arnold II 390).

2) Letters to the Hertford Reformer von 1840 (Misc. Works p. 502): but in truth this discussion about establishment does touch much most nearly the question of the social improvement of our poorer classes ... it (d. h. die Hebung der arbeitenden Stände) must be ... utterly impossible, if the voluntary system as it is called, should ever be set up on the ruins of the establishment. Vgl. den Brief vom 27. Febr. 1839 (Stanley II 149): I am more and more anxious to organize ... a system of action for those, who earnestly look to the church as the appointed and only possible means of all earthly improvement.

3) Letters to the Sheffield Courant (Misc. Works 176).

4) Ib. Misc. Works 189; dazu den Brief vom Jahre 1839 (Stanley, Life II 147).

5) Ib. Misc. Works 188. 194.

verlangt auch er die Erneuerung oder, mit Bezug auf England richtiger gesagt, die Umgestaltung des Diakonats. Der Diakonat muß aus einer bloßen Durchgangsstufe für den Geistlichen wieder ein eigenes, Laien zugängliches Amt werden; ein Amt, das dazu bestimmt ist, den Dienst der Kirche an den Bedürftigen zu versehen [1]).

Man sieht, Arnold hat nicht nur soziale Gedanken von Chalmers übernommen, sondern gleichzeitig auch, was ihn als Anglikaner besonders ehrt, den Wert der reformierten Einrichtungen zu schätzen gewußt. Der Plan, den er verfolgte, der anglikanischen Kirche von der reformierten (und den Sekten) her frisches Blut zuzuführen, hätte es wohl verdient, ernsthaft in Betracht gezogen zu werden.

Aber selbst unter den ihm Nahestehenden ist höchstens Robertson ähnliche Wege gegangen; insofern wenigstens, als auch er auf dem Boden der Kirche und mit den von ihr dargebotenen sittlichen Kräften den Arbeiter zu unterstützen sich mühte. Die Begründer des „christlichen Sozialismus" dagegen haben das hauptsächliche Feld ihrer Tätigkeit außerhalb der Kirche in der Oeffentlichkeit gesucht. Sie haben dort Großes, Nötiges geleistet. Wer möchte gerade sie in der englischen Kirchengeschichte dieser Zeit missen, und wer möchte einen Maurice [2]) oder einen Kingsley anders haben wollen, als sie gewesen sind? Aber die Kirche als solche kam dabei nicht zu ihrem Recht. Vielleicht wäre damals eine Wiedergeburt der anglikanischen Kirche im protestantischen Geist möglich gewesen, wenn die freier Gesinnten in ihr sich um die soziale Frage gesammelt und im Blick auf sie, wie Arnold es wünschte, eine Weiterbildung der kirchlichen Formen erstrebt hätten.

So kam die Gunst des großen Augenblicks überwiegend den Hochkirchlern zugute. Sie wurden in ihrer Art die Nachfolger

1) Letters to the Hertford Reformer von 1840 (Misc. Works 499) und das Flugblatt von 1841 Order of deacons.

2) Ob übrigens Maurice nicht doch in seinen Anfängen von Chalmers gelernt hat, muß ich dahingestellt sein lassen. Die Art, wie er das Kingdom of Christ erfaßt — die Kirche als die große soziale und Erziehungsorganisation —, erinnert in manchem an Chalmers. Maurices Verhältnis zu Irving könnte eine mittelbare Beeinflussung von Chalmers her nahelegen. Aber Maurice nimmt in seinen Schriften, soweit ich sie kenne (ich habe sie nur zum Teil auftreiben können), nie auf Chalmers Bezug, und die dürftige Lebensbeschreibung des Sohnes gibt selbstverständlich keinen Fingerzeig über Anregungen, die er von Andern empfangen hat.

von Chalmers in England. Von Haus aus war die hochkirchliche Richtung nicht auf das Soziale eingestellt. Den Urhebern des Oxford movement, Aristokraten, Romantiker, wie sie waren, lagen derartige Ziele völlig fern. Aber ihre Anhänger begriffen besser als die Liberalen, was die Stunde forderte. Sie verstanden, daß sie im Volk niemals Fuß fassen konnten, wenn sie sich nicht der Gedrückten annahmen, und die feste Geschlossenheit ihrer Partei ermöglichte es ihnen, in größerem Maßstab zu arbeiten. Auch sie empfanden dabei, wie Chalmers und Arnold, daß die Hilfskräfte der Kirche nicht ausreichten. Es entsprach jedoch dem Zuge ihres Denkens, daß sie zu einer Nachbildung des katholischen Ordenswesens ihre Zuflucht nahmen. Damit war zugleich gegeben, daß sie sich das Ziel im Vergleich mit Chalmers niedriger steckten: ihre Armenpflege wurde Wohltätigkeit im katholischen Sinn. Aber der Eifer, mit dem sie sich dieser Aufgabe widmeten, hat es vornehmlich bewirkt, daß sich das Schwergewicht in der anglikanischen Kirche auf diese Seite herüberlegte.

Ueber Großbritannien hinaus haben die Gedanken von Chalmers vornehmlich Deutschland befruchtet.

In Deutschland sind die Bahnbrecher der inneren Mission früh auf ihren Geistesgenossen in Schottland aufmerksam geworden. Fliedner hat, als er im Jahre 1832 England bereiste, nicht versäumt, „den berühmten, auch um das Armenwesen der Kirche so verdienten Dr. Chalmers“ aufzusuchen [1]). Auch Tholuck ist einmal in Edinburgh bei ihm gewesen [2]).

Aber es verhieß noch Größeres, als der Kreis, der um Friedrich Wilhelm IV. sich scharte, zunächst den auf Chalmers' Schultern stehenden Thomas Arnold zu würdigen begann. Die Möglichkeit tauchte damit auf, daß gerade der Gedanke Arnolds, der in England nicht aufgenommen worden war, dafür in Deutschland Wurzel schlüge.

Bunsen war es wohl, der den Kronprinzen zuerst auf Arnold hinwies. Ihm war Arnold seit 1827 persönlich bekannt [3]); sie stan-

1) Fliedner, Kurze Geschichten, abgedruckt bei Hennig, Quellenbuch zur Geschichte der inneren Mission S. 146.

2) Hanna, Memoirs of Chalmers IV 433.

3) Stanley, Life of Th. Arnold II 45.

den von da an miteinander im Briefwechsel. Dabei ist Bunsen von Arnold auch in seine sozialen und Kirchenverfassungspläne hineingezogen worden [1]). Er hat sie dann an Friedrich Wilhelm IV. weiterbefördert. Persönlich konnte Bunsen Arnold dem König vorstellen, als dieser im Jahre 1842 anläßlich der Taufe des Prinzen von Wales in England weilte. Bei dieser Gelegenheit hat Bunsen ihm die drei Führer der christlich-sozialen Bewegung, Arnold, Maurice und Kingsley zusammen zu Gast geladen [2]).

Man spürt diesen Einfluß deutlich schon in dem berühmten Brief an Bunsen, in dem Friedrich Wilhelm IV. ihm seinen „Sommernachtstraum" über Kirchenverfassung vorträgt. Zu den „vielerlei Brunnen", aus denen ihm, wie er sagt, sein Ideal zusammengeflossen ist, gehören sicherlich auch Arnolds Principles of Church Reform.

Aus Arnold hat Friedrich Wilhelm IV. aber nicht nur die Anregung zu der fortgebildeten Form des Episkopalismus geschöpft, die er auf Deutschland zu übertragen wünschte, sondern auch die Erkenntnis, daß der evangelischen Kirche in ihrer augenblicklichen Lage die Erneuerung des Diakonats dringend not tue.

Ganz in Uebereinstimmung mit Arnold und unter ausdrücklicher Bezugnahme auf den Zustand in der anglikanischen und der reformierten Kirche redet der Kronprinz einer Wiederherstellung dieses Amts das Wort. „Der Diakonat ist gegen die Urkirche wohl noch mehr als das Episkopat entstellt. Am ähnlichsten sieht ihm noch das der reformierten Kirche .... In der heutigen Episkopalkirche ist der Diakonat ein Grad geworden, durch welchen jeder, der Seelsorger werden will, hindurch muß."

In dem Wunsch, der evangelischen Kirche Deutschlands den Diakonat nach dem Muster der Urkirche wieder zu verschaffen, gipfelten fortan die sozialen Pläne Friedrich Wilhelms IV. und seiner Getreuen.

Wenn der Kronprinz in seinem Brief dann fortfährt: „Eine Haupthoffnung vom Diakonat ist mir die, dadurch die leidigen Armenkommissionen ganz oder großenteils los zu werden und so die göttliche Idee des Christentums, die Armenpflege (im ausgedehnten leiblichen und geistlichen Sinne) von einem eigens dazu

1) Vgl. auch die warme Hervorhebung Arnolds in Bunsens Schrift über die Verfassung der Kirche der Zukunft S. 304.

2) Vgl. Arnolds Brief vom 9. Februar 1842 (Stanley II 309).

geheiligten Kirchenamte verwalten zu lassen, wieder realisiert zu sehen" — so möchte man hinter diesen Sätzen neben Arnold auch Chalmers als Quelle vermuten. Aber es ist ebensogut möglich, ja es liegt wohl näher, anzunehmen, daß die Abneigung gegen die bürgerliche Armenpflege Friedrich Wilhelm IV. von Rheinland-Westfalen her angeflogen ist.

Wie es sich damit verhalten mag, jedenfalls ist nicht allzulang nachher auch Chalmers in den Gesichtskreis des Königs getreten. Es war eine Folge der englischen Reise vom Jahre 1842, daß Friedrich Wilhelm IV. noch im selben Sommer eine Abordnung, bestehend aus O. v. Gerlach, Uhden, Sydow und Stüber über den Kanal hinüberschickte, „zur Kenntnisnahme von den Bemühungen zur Erbauung von Kirchen und Errichtung von geistlichen Stellen", wie der amtliche Auftrag lautete [1]).

Von den vier Entsendeten war O. v. Gerlach bei weitem der Bedeutendste; derjenige zugleich, der sich am gründlichsten in die englischen Einrichtungen und Zustände vertiefte. Gerade ihm aber hat es in England vor allem auch Chalmers angetan. Er hat nicht nur eine genaue Schilderung von Chalmers' Armenordnung in seinen amtlichen Bericht (S. 80) aufgenommen, er versuchte selbst, in seiner Gemeinde nach diesem Vorbild eine kirchliche Armenpflege ins Leben zu rufen. Wie Chalmers strebte auch er danach, seine Tätigkeit über die Armen im engeren Sinn hinaus auszudehnen. Es ist bemerkenswert, daß auf seine Veranlassung hin im Jahre 1843 eine Anzahl von Damen aus der Elisabethengemeinde sich zusammentat, um arbeitslosen Webern für Beschäftigung zu sorgen [2]).

Auch Otto v. Gerlach hat seinen Reisebericht darauf hinausgeführt, daß er einen Plan entwickelte, wie der Diakonat in der evangelischen Kirche wieder aufgerichtet werden könnte. Der Gedanke, der so von oben her sich Bahn brach, erschien aber um so zeitgemäßer, weil ihm aus der Kirche selbst eine kräftige Bewegung entgegenkam. Die rheinisch-westfälische Kirchenordnung hatte bereits im Jahre 1835 den Diakonat wieder hervorgeholt. Sie bestätigte ihn sogar in doppelter Form: einmal als richtiges Gemeinde-

1) Amtliche Berichte über die in neuerer Zeit in England erwachte Tätigkeit für die Vermehrung und Erweiterung der kirchlichen Anstalten. Erstattet von O. v. Gerlach, Uhden, Sydow, Stüber. Potsdam 1845.

2) Lisco, Das wohltätige Berlin. 1846. S. 94.

amt (§ 5 und 7), außerdem aber noch als den Dienst freiwilliger Helfer (§ 14). Dazu war aus Wicherns und Fliedners Werk eine ähnliche Einrichtung herausgewachsen. Und endlich hatte sich auch in einzelnen Gemeinden des Ostens, wie z. B. in Berlin, selbständig der Wunsch nach dem Diakonat geregt [1]).

Die Gelegenheit, hiemit zum Ziel zu kommen, bot sich auf der Generalsynode von 1846.

Bevor sie zusammentrat, haben die Freunde des Königs das Ihrige getan, um diesen Punkt vor der Oeffentlichkeit kräftig zu unterstreichen. Es ist gewiß nicht zufällig, daß v. Gerlach gerade jetzt (1845) seinen amtlichen Bericht über die vor drei Jahren unternommene Reise herausgab. Noch wichtiger aber war das gleichzeitig erschienene Buch von Bunsen „Ueber die Verfassung der Kirche der Zukunft". Es hat dem Ansehen dieses Buches auch später noch geschadet, daß Bunsen darin die in Deutschland unbeliebten episkopalistischen Wünsche des Königs warm verteidigte. Aber das eigentliche Schwergewicht der Schrift liegt nicht an dieser Stelle, sondern in dem groß angelegten Entwurf über die Neubelebung des Diakonats. Bunsen wies hin auf die reichgegliederte freiwillige Liebestätigkeit, die sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts in der evangelischen Kirche entfaltet habe (Falk, Kopf, v. d. Kroke, Zeller, Fliedner, Wichern); betonte, daß Liebestätigkeit überhaupt Sache der Kirche und nicht des Staates sei — „(der Staat) kann nicht Liebe befehlen, er kann nicht trösten, er kann auch nicht einmal wirklich bessern. Hier nun tritt die christliche Gemeinde in das eigentliche Feld ihres allgemeinen Priestertums ... ein (S. 193)" —, um daraufhin die Einrichtung eines besonderen Amts der Hilfe zu fordern. „Es bedarf nur, daß dieses reiche Leben im Mittelpunkt ordnender und bewußter Tätigkeit vereinigt werde, damit es das ganze Gebäude der evangelischen Kirche Deutschlands kräftig und gestaltend durchströme (S. 196)." Bunsens Gedanke war also, durch dieses Amt die freiwillige Liebestätigkeit in Zusammenhang mit der verfaßten Kirche zu bringen, um damit ebenso die Kirche neu zu beleben, wie einen planmäßigen Ausbau der Liebesarbeit zu sichern.

1) Vgl. die auf der Generalsynode vorgelegten Gutachten der Provinzialsynoden und O. v. Gerlach, Die kirchliche Armenpflege, 1847. Vorrede S. XIX: „Eines der größten Versäumnisse war es daher, daß man die schöne Bewegung, welche zur Bildung eines Diakonats vor vier Jahren unter den Berliner Bürgern selbst entstand, ... spurlos vorübergehen ließ."

Von diesem Amt erwartete Bunsen aber das Meiste für die Zukunft der Kirche. „Dies ist das Amt der Liebe und vorzugsweise das Amt der Kirche der Zukunft. Hier ist das werdende Element der evangelischen Kirche (S. 283).“

Auf der Generalsynode lag die Berichterstattung in den Händen von Stahl. Er hatte einen Entwurf ausgearbeitet, der sich an das Vorbild der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung anlehnte, aber die Tätigkeit des Diakonen noch etwas weiter dehnte [1]). Stahl sah einen Diakonat in dreifacher Gestalt vor: 1. als ein Amt in der Gemeindevertretung neben dem der Presbyter, 2. als freiwilligen Helferdienst zur Unterstützung, teils des Presbyteriums, teils des Pfarrers. Das Verhältnis der verschiedenen Formen des Diakonats war zugleich als das von Stufen gedacht: die Amtsdiakone sollten vorwiegend aus den Hilfsdiakonen genommen werden [2]). Bezüglich der Tätigkeit der Amtsdiakonen bestimmte der § 11 des Entwurfs (Beilagen S. 129): „Der Diakon (ist da) für die Versorgung der Armen; dazu können noch andere Diakone im Presbyterium bestellt werden für die mannigfachen Zweige der christlichen Liebestätigkeit an Notleidenden und Hilfsbedürftigen aller Art.“ Das hieß so viel wie daß Raum bleiben sollte für neue und weitere Aufgaben, die etwa im Laufe der Zeit sich zeigten [3]).

Die Verhandlung brachte das Ergebnis, daß zwar der persönliche Hilfsdiakon des Pfarrers (mit Recht!) gestrichen, im übrigen aber der Entwurf, namentlich dank der geschickten Verteidigung durch Stahl, in der Hauptsache bestätigt wurde [4]). Anerkannt wurde also außer dem Amtsdiakon auch der Hilfsdiakon des Presbyteriums. Daneben sollte jedoch, wie ausdrücklich betont wurde, die Wirksamkeit der freien christlichen Vereine sich ungehemmt entfalten dürfen.

---

1) Verhandlungen der ev. Generalsynode zu Berlin vom 2. Juni bis 29. Aug. 1846, Beilagen S. 119.

2) Beilagen S. 124.

3) So hat Stahl selbst vor der Synode seinen Entwurf gedeutet. Verhandlungen S. 468: die Diakonie, nahm man an, werde sich künftig nicht bloß auf Armenpflege beschränken, sondern auch auf andere Zweige der christlichen Liebestätigkeit, Schulpflege, Kleinkinderbewahranstalten usw. erstrecken.

4) Verhandlungen S. 471.

Die Nichtbestätigung der Beschlüsse der Generalsynode durch den König hat den schönen Anlauf, der damit genommen war, gehemmt. Das Wort von den verpaßten Gelegenheiten trifft auch in diesem Fall zu. Es wäre freilich, selbst wenn die deutsch-evangelische Kirche den Diakonat erhalten hätte, noch weit gewesen zu einem sozialen Werk, wie Chalmers es hingestellt hatte. Aber eine Form war doch gefunden, um die freiwillige und die amtliche Liebestätigkeit gedeihlich zusammenzuführen. Und man kann wahrlich nicht sagen, daß es zu jener Zeit Deutschland oder dem Luthertum an persönlichen Kräften gefehlt hätte, um die Form mit Leben zu erfüllen. Damals wäre der richtige Augenblick gewesen, um der eben erst ganz schwach in Deutschland eindringenden Sozialdemokratie einen Damm entgegenzusetzen.

Die Freunde sozialer Tätigkeit gaben die Sache nicht sofort verloren. O. v. Gerlach veröffentlichte ein Jahr nach der Synode sein Buch über die kirchliche Armenpflege, in dem er Chalmers den deutschen Lesern vorführte [1]); J. Köstlin, der eben von seiner schottischen Reise zurückgekehrt war, berichtete in den Fliegenden Blättern aus dem Rauhen Haus (1849 und 1850) über Chalmers' Werk in Edinburgh [2]); Wichern schrieb noch 1849 „hoffnungsvolle" Aufsätze über die Frage: Wie könnte sich die innere Mission kirchlich gestalten? — er nahm darin ganz Bunsens Gedanken über den Diakonat auf — [3]); auch in den Gemeinden blieb das Verlangen nach dem Diakonat bestehen. Aber die lahme Art, in der der Oberkirchenrat diesen Wunsch behandelte, zeigte deutlich, daß jetzt auf seiten

1) Die kirchliche Armenpflege, nach dem Englischen des Dr. Chalmers bearbeitet. Berlin 1847.

2) Merkwürdig ist, daß V. A. Huber trotz alledem vollständig an Chalmers vorüberging.

3) Fliegende Blätter aus dem Rauhen Haus, Jahrg. VI, S. 97 ff. – Ich führe als Beleg nur folgende Sätze an S. 135: Unter dieser Voraussetzung könnte sich nun auch den Erweisungen des Geistes der Liebe parallel die Verfassung der Kirche entwickeln, neu- oder umgestalten. Die Kirche ... könnte nun aus sich immer mehr auch amtliche Organe hervorgehen lassen ..., deren jedes in seiner Weise diesen freiwilligen Arbeiten der Gemeinde entgegenkäme. S. 136: Die letzte Folge dieses freien Bundes zwischen Amt und innerer Mission wäre die immer völligere kirchliche Organisation derselben ... Und schließt sich hier nicht die Geburtsstätte der apostolischen Diakonie auf?

des Kirchenregiments kein Wille mehr vorhanden war, derartige Bestrebungen zu fördern [1]).

Amtliche Kirche und innere Mission sind von da an in Deutschland nebeneinander gestanden. Zu ihrem beiderseitigen Schaden. Für die innere Mission folgte daraus eine Verengerung des Arbeitsfelds, für die Kirche ein Zurückbleiben hinter der gebieterischen Forderung der Zeit [2]).

Indes, eben um die Zeit, in der jene Hoffnungen endgültig scheiterten, ist an einer anderen Stelle ein Samenkorn aus Chalmers' Saat aufgegangen. Denn, wenn nicht alles trügt, so ist das berühmte Elberfelder Armenpflegesystem aus Chalmers' Unternehmungen hervorgesproßt.

Ich erinnere kurz an die Geschichte dieses Systems [3]). In Elber-

1) Vgl. die Denkschrift des Oberkirchenrats von 1856 bei Hennig, Quellenbuch zur Geschichte der Innern Mission S. 358 ff.

2) Es war ursprünglich meine Absicht, an dieser Stelle auch die Anfänge der katholisch-sozialen Bewegung und ihr Verhältnis zur evangelisch-sozialen zu behandeln. Aber der Stoff ist mir zu groß geworden, um ihn hier unterzubringen. Die Geschichte der katholisch-sozialen Bewegung muß erst noch geschrieben werden. Es geht nicht an, alles Verdienst auf Ketteler (und den Mainzer Kreis) zu häufen. Ketteler ist nirgends „Pfadfinder" gewesen, geschweige ein „Millennarmensch", wie man ihn bei seinem Jubiläum mit riesenhafter Uebertreibung genannt hat. Er hat weder 1848, noch 1864, noch 1869 einen Gedanken vertreten, den nicht Andere vor ihm ausgesprochen hätten, dazu noch auf jeder dieser drei Entwicklungsstufen einen anderen Plan vorgetragen. Sein Verdienst besteht nur darin — es ist kein kleines —, die katholische Partei und die Bischöfe für die soziale Frage gewonnen zu haben. Wenn einer auf katholischer Seite — in Deutschland! — „Pfadfinder" heißen sollte, so müßte es Fr. v. Baader sein, auf dessen Schrift vom Jahre 1835: „Ueber das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletairs zu den Vermögen besitzenden Klassen der Sozietät" Treitschke (Deutsche Geschichte IV 599 f.) und Schlatter (Die philosophische Arbeit seit Cartesius S. 171 ff.) hingewiesen haben. Aber auch Fr. v. Baader hat nicht rein aus sich selbst geschöpft. Gerade jene Abhandlung beruht auf Eindrücken, die er während seines Aufenthalts in England im Jahre 1834 gewonnen hatte. Bis 1832 hat er über den „Proletair" wesentlich anders gedacht.

3) Viktor Böhmert, Das Armenwesen in 77 deutschen Städten dargestellt. Dresden 1886. Emil Münsterberg, Das Elberfelder System 1903. Jubiläumsschrift der städtischen Armenverwaltung 1903. A(dolf) Z(ahn), Der Großvater. 1881.

feld war am 27. Februar 1800 eine bürgerliche Armenpflege eingerichtet worden, nachdem bis dahin die kirchlichen Gemeinden dieses Gebiet verwaltet hatten. Der Uebergang zur bürgerlichen Armenpflege schloß jedoch nicht sofort auch die Einführung einer Armensteuer in sich. Man empfand vor ihr ein Grauen. Denn „aus England (!) kamen schwere Klagen über den schweren Druck der Armensteuer. Man war überzeugt, daß diese Steuer die Zahl der Armen vermehren und ihre Qualität verschlechtern würde“ [1]). Aber auf die Dauer kam man doch nicht ohne sie aus. Was darauf folgte, ist das Lied, das man überall vernimmt. Die Last wurde für die Stadt erdrückend, und die Not blieb immer dieselbe.

Daher entschloß man sich im Jahre 1850 zur kirchlichen Armenpflege zurückzukehren. Eine dem Gemeinderat vorgelegte Denkschrift — sie ist leider nicht gedruckt; ich muß mich an den unten angegebenen Auszug halten — entwickelte die maßgebenden Gründe dahin: „die (durch Steuer aufgebrachte und von bürgerlichen Armenpflegern verteilte) Gabe erwecke in dem Armen nicht das Gefühl der Dankbarkeit; das Empfangen derselben von Woche zu Woche ersticke vielmehr in ihm das Selbstgefühl. Nicht die stetig steigende Höhe des Bedarfs sei am Ende unbedingt als ein Uebel zu beklagen, wenn nur der Arme infolge der auf ihn verwandten Sorge der Sitte, dem Gefühl von Ehre, der Selbständigkeit zugeführt würde. Das sei bisher nicht der Fall gewesen. Dagegen werde die von den Glaubensgenossen freiwillig dargebrachte und von den Diakonen der Gemeinde ausgeteilte Gabe bei dem Dürftigen notwendig ein Gefühl erwecken, sehr verschieden von demjenigen, womit er die steuerlich aufgebrachte Gabe der bürgerlichen Gemeinde entgegennehme. Die Diakonen würden den Armen fleißig besuchen, ihm Hilfe gewähren, wann und solange es Not tue, und ihm mit Rat und Zuspruch behilflich sein, daß er sein eigen Brot verdiene“ [2]).

Der Versuch erwies sich als undurchführbar, hauptsächlich deshalb, weil die Stadt es nicht nur mit einer, sondern mit mehreren Kirchengemeinden zu tun hatte. Jede hatte wieder andere Bedingungen gestellt.

So mußte man im Jahre 1853 doch wohl oder übel die bürger-

---

1) Böhmert S. 52.

2) Jubiläumsfestschrift der städtischen Armenverwaltung 1903, S. 13 f.

liche Armenpflege wieder aufnehmen. Aber man behielt bei dieser neuen Wendung wichtige Leitgedanken der Denkschrift von 1850 bei.

Zuvörderst den Grundsatz, daß jedem Armen persönliche Fürsorge gewidmet werden müsse; eine Fürsorge, die ihn Liebe fühlen lasse und die darauf gerichtet sei, ihn zu erziehen.

Daraus ergab sich die Notwendigkeit, die Pflegebezirke zu verkleinern und eine große Anzahl freiwilliger Helfer beizuziehen. Nicht weniger als 150 Armenpfleger wurden vorgesehen; jeder sollte nicht mehr als 5—6 Unterstützungsfälle zu behandeln haben. Ausdrücklich wurde hervorgehoben, daß dieser Dienst an den Armen als Uebung christlicher Nächstenpflicht aufgefaßt werden müsse.

Erwähnenswert ist noch, daß zur Aufbringung der Unterstützung immer auch „die gesetzlich Verpflichteten: Ehegatten, Kinder, Eltern, herangezogen, überhaupt grundsätzlich die Familienbande aufrecht erhalten werden sollten".

Der Kern des Elberfelder Systems besteht also nicht nur in der sogenannten „Individualisierung", sondern ebenso in der Einführung christlicher Beweggründe und Ziele in die bürgerliche Armenpflege [1]).

Wer nun von Chalmers herkommt, empfindet ohne weiteres, wie genau die in der Denkschrift von 1850 dargelegten und in der Armenordnung von 1853 nachwirkenden Anschauungen mit demjenigen übereinstimmen, was Chalmers vertreten und in Glasgow wie in Edinburgh durchgeführt hat.

In Elberfeld selbst betrachtet man freilich das heimische System als etwas schlechthin Eigenerzeugtes. Um so mehr als der Schöpfer Daniel von der Heydt, nach der Angabe des Schwiegersohns, gern erzählte, daß Jethros Rat an Mose ihn auf den Gedanken gebracht habe [2]).

Trotzdem wird an dieser Auffassung nur so viel richtig sein, daß die Linie nicht unmittelbar von Elberfeld aus auf Chalmers zurückführt [3]).

---

1) Besonders kräftig ist gerade diese Seite von dem Redner auf dem Kirchentag in Hamburg 1857 betont worden.

2) A(dolf) Z(ahn), Der Großvater, S. 124.

3) Erst nachdem ich selbst den Zusammenhang zwischen Chalmers und dem Elberfelder System erkannt hatte, ist mir der Aufsatz von Knoke, Fünfzig Jahre Göttinger Armenpflege (Monatsschr. f. innere Mission 1893, S. 225 ff.) zu Gesicht gekommen. Knoke schreibt dort S. 247, daß das Elberfelder System „sich nachweislich" an Gedanken anlehne, „welche Dr. Chalmers im Kirchspiel St. John's zu Glasgow verwirklichte". Es ist mir nicht gelungen,

Es gilt Folgendes zu erwägen:

Anfangs 1850, d. h. zu Anfang eben des Jahres, aus dem die Elberfelder Denkschrift stammt, hat der in den Kreisen der inneren Mission hochangesehene Superintendent Wiesmann im Lenneper Synodalverein einen eindrucksvollen Vortrag gehalten[1]). Er behandelte darin die Frage der Armenpflege und stellte als Forderungen auf: 1. die kirchliche Armenpflege muß wiederhergestellt werden; die bürgerliche ist schädlich für beide Teile; 2. es müssen die richtigen Armenpfleger gesucht werden, und es muß „leitender Grundsatz werden, jedem Provisor nur eine sehr geringe Anzahl von Familien zu überweisen, so daß er in der Tat imstande ist, dieselben gründlich zu überwachen".

Was Wiesmann vortrug, gründete sich bereits auf Erfahrung. In Lennep war schon wieder die kirchliche an Stelle der bürgerlichen Armenpflege gesetzt worden. Wiesmann konnte daher zum zweiten Punkt erläuternd hinzusetzen: „In Lennep haben je zwei Personen einen gemeinschaftlichen Pflegekreis von höchstens 10 Armen. In Ronsdorf sind behufs Teilung der Arbeit jedem kirchlichen Diakon 3—4 Hilfsdiakonen zugeordnet. Je geringer die Zahl der Pfleglinge, desto besser."

Ist es nun wohl glaublich, daß man in Elberfeld im Jahre 1850 von demjenigen nichts wußte, was in dem doch nicht allzuweit entfernten Lennep eingeführt und von Wiesmann in seiner grundsätzlichen Bedeutung hervorgehoben worden war? Zumal da Wiesmanns Vortrag auf der Generalversammlung des Provinzial-Vereins für innere Mission in Bonn vom 11. und 12. Juni 1850

---

ausfindig zu machen, wo dieser Nachweis früher schon geführt worden ist. Aber ich freue mich, daß auch einem anderen dasselbe aufgefallen ist, wie mir. — Wenn Knoke dann freilich für Göttingen den Ruhm in Anspruch nimmt, das sogenannte Elberfelder System zuerst und selbständig gefunden zu haben, so hat er doch vielleicht zu rasch geschlossen. Er hat es unterlassen, hervorzuheben, daß die Göttinger Einrichtungen (wie die hannöverischen Einrichtungen überhaupt), sich eng an die englischen anschließen. Das von Knoke so sehr gerühmte „Werkhaus" ist doch nichts anderes, als ein englisches Workhouse. Jedenfalls aber zeigt seine Abhandlung, wie nötig es wäre, daß endlich einmal dieses ganze Gebiet vollständig, d. h. nicht immer nur im Blick auf eine einzelne Stadt oder Provinz durchforscht würde.

1) Der Vortrag ist gedruckt in den Fliegenden Blättern aus dem Rauhen Haus 1850, S. 253 ff.

eingehend besprochen und im selben Jahre noch in den Fliegenden Blättern aus dem Rauhen Haus gedruckt worden ist?

Ich vermag das nicht für wahrscheinlich zu halten; nehme daher an, daß Lennep und Wiesmann den Anstoß für Elberfeld gegeben haben.

Wiesmann hat in seinem Vortrag Chalmers nicht genannt. Aber vergegenwärtigt man sich, daß die Bewegung gegen die bürgerliche Armenpflege Ende der vierziger Jahre in den reformierten Landesteilen einsetzt, daß in derselben Zeit Chalmers durch O. v. Gerlach und J. Köstlin weithin in Deutschland bekannt geworden ist, endlich daß man gerade in diesen Gebieten gewohnt war, nach England hinüberzublicken — nimmt man das alles zusammen, so wird man doch zum Schluß kommen, daß Chalmers der geistige Vater des „Elberfelder Systems" gewesen ist.

Die Geschichte von Chalmers' Gedanken ist zum guten Teil eine Geschichte der Enttäuschungen und der vergeblichen Anläufe. Die Schuld liegt nicht daran, daß sie überstiegen oder undurchführbar gewesen wären. Daß sie in ihrem Kern vielmehr gesund, ja für die evangelische Kirche unentbehrlich sind, beweist ihr späteres Wiederhervorbrechen. Denn Sulzes Gemeindeideal auf der einen, die soziale Tätigkeit der Heilsarmee auf der andern Seite sind in Wirklichkeit nur eine Wiederaufnahme der Ziele, die Chalmers der evangelischen Kirche gesteckt hat.

Luthers De Libertate christiana mystisch?

Eine Antithese.

Als nach Gottschicks Tode unsre Zeitschrift eine neue Redaktion erhielt, führte diese eine neue Rubrik „Thesen und Antithesen" ein. Man wird sagen müssen, daß sich die Einrichtung nicht durchgesetzt hat. Schwerlich, weil man sie, wie uns gelegentlich doch vorgehalten wurde, als eine Einladung zur Oberflächlichkeit empfunden hat. Kürze braucht nicht oberflächlich zu sein, und auch die fragmentarische gelegentliche Bemerkung kann aus einem geschlossenen Zusammenhang hervorgehen. Wenn keine Lust erwachte, sich in dem dargebotenen Rahmen zu äußern, so wird der ernste Grund dafür vermutlich in dem Mangel an Arbeitsgemeinschaft liegen, der ohne Zweifel vorhanden ist. Auch Wobbermin weist auf diesen Uebelstand hin in seinem neuesten Buche, und gerade dieses Buch könnte dazu helfen, daß der Uebelstand überwunden würde. Es ist viel zu sehr ein Nebeneinanderhinarbeiten in unserer heutigen Systematik; das beeinträchtigt den Erfolg der gleichwohl gar nicht geringen Einzelleistungen [1]). Unter unseren eigenen Mitarbeitern, wie sie auf dem Titel der Zeitschrift stehen, fehlt die Arbeitsgemeinschaft, die eine solche Rubrik wie die „Thesen und Antithesen" hätte lebendig und fruchtbar machen können.

Eine verständige Redaktion läßt nach dieser Erfahrung die Rubrik einfach fallen. Oder sie tut wenigstens nichts, ihr künstlich aufzuhelfen.

1) Wenn Reinhold Seeberg gelegentlich Klage darüber geführt hat, daß Veröffentlichungen aus dem andern Lager von Seiten der kritischen Theologen parteiisch ignoriert würden, so beweist jedes Jahresregister unsrer Zeitschrift, daß uns das jedenfalls nicht trifft.

Ich möchte gleichwohl heute unter ihrem Schutze noch einige Bemerkungen machen.

Walter Köhler hat in dem Schiele-Zscharnackschen Lexikon den Artikel „Luther" geschrieben. Er sagt dort von der Schrift De libertate christiana: sie gab in den Farben der Mystik ein Bild christlichen Glaubenslebens, den Christenmenschen als „freien Herrn über alle Ding" und Niemand untertan und zugleich als „dienstbaren Knecht aller Ding und Jedermann untertan" nachweisend. Doch darf die Freiheit eines Christenmenschen nicht als Weltaufgeschlossenheit mißdeutet werden, da sie vielmehr mystische Gleichgültigkeit gegenüber den Kulturgütern besagt, eine stetige Selbstbehauptung der Glaubensgemeinschaft mit Gott durch Niederzwingung aller „weltlichen" Hindernisse [1]).

Es ist nicht gleichgültig, welche Interpretation jene Schrift Luthers an diesem Orte erfährt. Daß sie nicht einfach falsch sein wird, dafür bürgt der Verfasser. Aber ist sie richtig?

Ich habe zwei Bedenken dawider zu äußern. Einmal ist Selbstbehauptung der Gemeinschaft mit Gott durch Niederzwingung aller weltlichen Hindernisse nicht einfach mystische Gleichgültigkeit. Es ist die Religion selbst, die sich so äußert. Und den Mißbrauch macht doch Walter Köhler nicht mit, daß er alle religiöse Innerlichkeit und Innigkeit, allen religiösen Ernst Mystik nennt! Nein, Mystik ist ihm eine besondere Art Frömmigkeit, die an der Weltverneinung, an der Gleichgültigkeit gegen die Kulturgüter ein wesentliches Merkmal hat.

Zweitens aber stimmt es nicht mit dem Inhalt der Schrift, was Köhler von ihr sagt. Gewiß hat er recht gegenüber liberal-aufklärerischem Mißbrauch der Schrift, und gerade in solchem Lexikon mußte wohl ein Wort dawider gesagt sein. Aber fällt der Ton nicht nun viel zu sehr auf die andere Seite? Es wäre doch übel, wenn Luther in der einzigen systematischen Monographie, die er rein aus dem Eigensten ohne alle polemische Absicht geschrieben hat, etwas Anderes dargeboten hätte als seine eigene originelle Frömmigkeit. Die aber war weder kulturselig noch kulturgleich-

1) Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Sp. 2417.

gültig. Sie war einfach fromm: Gott zugewandt und von hier aus weltoffen, der Welt abgewandt und darum berufen die Welt zu beherrschen. Diese Monographie Luthers ist doch trotz ihrer Kleinheit eine richtige evangelische Glaubenslehre, über die man genau das schreiben könnte, was Schleiermacher über die seine geschrieben hat. Es ist fast zu bedauern, daß Luther sie nicht selber betitelte: De fide christiana. Liest man den lateinischen Text (der trotz häufiger Mahnungen von den Theologen immer wieder vernachlässigt wird, obwohl er nun doch einmal reicher und bestimmter ist als der deutsche), so hat man ja gleich in den ersten Sätzen das genaue Thema. Die Freiheit gehört ins Prädikat, Subjekt ist der Glaube. Der Rechtfertigungsglaube, wie Luther ihn entdeckt hat und lebt. Und da soll die Schrift „mystisch" sein?

Daß Luther in den Jahren zuvor tief in die Mystik eingetaucht ist, darüber verlieren wir kein Wort. Gerade Köhler ist mit gelehrtem Nachweis dieser Tatsache nachgegangen [1]). Es bleibt dabei, daß Luther von den Mystikern, die er kannte und verarbeitete, allein den Dionysius Areopagita einer Absage würdigte, genau den, von dem er im Grunde niemals etwas empfangen hat, denn „Neuplatoniker" ist er nie gewesen [2]). Den heiligen Bernhard hat er immer geliebt, aber das ist nun ein Mystiker eigenster Observanz. Und Tauler! Ja als von Tauler verfaßt gab er 1516 und 1518 die „Deutsche Theologie" heraus: höher kann man eine Schrift nicht schätzen und preisen, als er mit dieser getan hat [3]). Und das war freilich echteste Mystik, echteste deutsche Mystik.

Wenn nun 1520 von Luther eine Schrift erschien, die „in den Farben der Mystik" gehalten „mystische" Frömmigkeit offenbart, so sollte man meinen, daß zwischen ihr und der „Deutschen Theologie" in Form und Gedanken irgendwelche Beziehung, irgendwelche Verwandtschaft bestehen müßten.

Das ist aber nun gar nicht der Fall [4]). Man spürt in De liber-

1) Luther und die Kirchengeschichte. Erster Teil. Erlangen, Fr. Junge 1900. S. 236—370.

2) Vgl. Wernle im laufenden Jahrgang dieser Zeitschrift S. 25 f.

3) Weim. Ausg. Bd. 1 S. 153 und 375.

4) Man muß natürlich den Text vergleichen, den Luther gekannt hat. Ich benutze dafür einen Druck von Knaake, der leider nicht ans Tageslicht gekommen ist. Mandel bot denselben Text in den Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus, hrsg. von Stange, Heft 7. (Leipzig

tate rein nichts von der „neuen Traditionskette", die Luther geschmiedet hat, indem er „über die Scholastik hinweg an die Mystik anknüpfte" [1]). Diese Tatsache in Ehren, aber man kann sagen: De libertate und die Theologia Teutsch haben nicht ein Wort gemeinsam. Weder wo vom Glauben noch wo von der Freiheit die Rede ist. Was der Frankfurter im 51. Kapitel (bei Luther im 49. und 50.) von der Freiheit sagt, geht auf in Spekulation über den ewigen Willen, der in Gott ursprünglich und wesentlich ist und der derselbe ist im Menschen: „Nu ist der Will nit des Menschen, sunder Gottes, darumb ist das Lieb und Leid auch sein." Da kommt der Teufel und Adam, „d. i. die falsch Natur, und nimmt diesen Willen an sich, und macht ihn ihr eigen." „Wo eigen Will ist, da wird nimmermehr wahr Ruhe, das merkt man bei dem Menschen und bei dem Teufel." Der Eigenwille, die Eigenschaft, daß man sich des Willens annimmt, daß man nicht gelassen wird, das bringt um die Seligkeit in Zeit und Ewigkeit. Wollte sich jemand hierin bessern, das wäre Gott lieb. „Was frei ist, das ist niemands eigen, und wer das eigen macht, der tut unrecht. Nu ist unter aller Freiheit nichts so frei als der Will, und wer den eigen macht und läßt ihn nit in seiner edlen Freiheit und in seinem freien Adel und in seiner freien Art, der tut unrecht. Das tut der Teufel und Adam und all ihre Nachfolger. Aber wer den Willen läßt in seiner edlen Freiheit, der tut recht. Und das tut Christus und all seine Nachfolger" usw. (50. Kapitel bei Luther). Kurz, Freiheit ist Gelassenheit, gegenüber dem einen ewigen Willen, der ursprünglich und wesentlich in Gott ist. „Und in welchem Menschen der Will nit geeignet wird, sunder daß er bleibt in seiner edlen [Gottes-]Freiheit, da wird und ist ein wahr, frei, ledig Mensch oder Kreatur, davon Christus spricht: Die Wahrheit soll euch frei machen; und zu Hand darnach: Welchen der Sohn frei machet, der ist wahrlich frei."

Soll ich noch mühsam die Stellen heraussuchen, wo der Frankfurter auch vom „Glauben" spricht? Es ist eine völlig andere Welt, beim Frankfurter und bei Luther.

Deichert.) Die ältere Handschrift von 1497, die einst Franz Pfeiffer herausgegeben hat, ist jetzt (1912) in getreuerem Druck von Willo Uhl neu herausgegeben unter dem Titel „Der Franckforter" in den Kleinen Texten bei A. Markus und E. Weber in Bonn, Nr. 96.

1) Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, S. 256.

Aber die „Farben der Mystik!" Jeder, der diese Worte liest, denkt sofort an De libertate I c, an die Analogie mit sponsus und sponsa. Die tertia fidei gratia wird beschrieben, d. h. der Begriff des lebendigen freimachenden Christenglaubens wird plausibel gemacht: drittens daran, daß er animam copulat cum Christo sicut sponsam cum sponso. Es ist ein Vergleich, eine Analogie genommen, wie Luther sofort sagt, aus Eph. 5. Diese Bibelstelle schlägt im Folgenden immer wieder durch. Auch Hosea 2 wird herangezogen, endlich auch ganz vorübergehend das Hohelied 2, 16, um sofort verschlungen zu werden durch 1. Kor. 15, 57 und 56.

Nun mutet uns gewiß diese Demonstration an dem Bilde der Ehe zwischen Christus und der Seele „mystisch" an. Die ganze Geschichte des Hohenliedes innerhalb der christlichen Frömmigkeit tritt uns alsbald vor die Seele. Aber, obwohl Luther weiterhin auf das Bild noch anspielend zurückkommt: wie diskret, wie nüchtern, wie ethisch alles! Und darauf nun legen wir den ganzen Nachdruck: Die religiöse Wahrheit, die Luther hier I c einleuchtend und wirksam beschreiben will, hält sich rein in der ethischen Sphäre. Um ratio vicaria, um ein gegenseitig stellvertretendes Verhältnis, um einen sittlichen Tausch, wie er eben zwischen zwei edlen Personen in höchsten menschlichen Beziehungen analog stattfindet, handelt es sich. Wo aber Ethik ist, positive Ethik — da ist nicht Mystik.

Das weiß auch Walter Köhler. Aber vielleicht ist die Ethik in Luthers De libertate doch negativ? Dann: was bedarf er weiter Zeugnis? Wenigstens in seinem Buche von 1900 schätzt Köhler De Libertate offenbar so ein [1]).

De libertate zerfällt in zwei Hälften, von denen die erste es mit der Religion, die zweite mit der Moral des Christenmenschen zu tun hat. Besteht Köhlers Auffassung zurecht, so muß sich das im zweiten Teil zeigen.

---

1) So verstehen wir seine Parenthese in „Luther und die Kirchengeschichte" S. 369. Dort bemerkt er richtig, daß Luthers Ethik „unter dem Einfluß der Mystik doch nur negativ sein konnte", dann aber „sich in Betätigung des in Christo gewonnenen Gottvertrauens auswächst zur positiven Weltbeherrschung". Und er fügt zu dem ersten Satze als bestätigend die Parenthese: Der „klassische Beleg ist der Sermon von der Freiheit eines Christenmenschen". Wirklich? Das klassische Beispiel einer negativen Ethik? Von hier aus wird der Satz im Lexikon grell beleuchtet.

Hier greift Luther zurück auf seine schon im Eingang gemachte Unterscheidung des innerlichen, geistlichen, neuen und des äußerlichen, leiblichen, alten Menschen. Jener, der Mensch nach seiner natura spiritualis, ist der Mensch der iustificatio, dieser, der Mensch nach seiner natura corporalis, ist der Mensch der opera. Diese Zweiteilung ist nicht mystisch, sondern biblisch und gemeinchristlich. Wie sie in der ersten Hälfte des zweiten Teils angewendet wird, befremdet uns gleichwohl. Denn uns ist doch der innere Mensch das Subjekt auch des zweiten Teils, der christlichen Moral, der Dienstbarkeit und Knechtschaft gegen alle Dinge und Jedermann. Luther tut, wie wenn der innere Mensch nun eben im Glauben frei geworden und nur der äußere, leibliche Mensch noch untertänig sei. Das ist eine Verzeichnung des Bildes, über die man rasch hinwegkommt [1]). Wie nun aber Luther den externus homo in hac vita mortali super terram — donec in carne vivimus — vornimmt, das mag man mönchisch nennen, aber nicht mystisch. Es ist schlechterdings positive Ethik, obzwar auch etwas barbarisch und primitiv in der Ausführung. Sie lehnt sich ausdrücklich an Röm. 8, 23. 7, 22 f., 1. Kor. 9, 27, Gal. 5, 24 an. Es ist Askese, gewiß. Aber haben wir nicht heute noch nötig, unseren Leib zu zähmen? Stände es nicht besser um die sittliche Qualität der modernen Gesellschaft, wenn sie das verstünde? (Der Sport tuts nicht.) Jene Askese, die sich die Seligkeit verdienen will, wird von Luther selbstverständlich abgelehnt, damit auch die Uebertreibung der aliquando et cerebrum laedentes et naturam exstinguentes aut saltem inutilem reddentes [2]). Aber diese ganze heilige Zucht, die am Körper geübt wird, ist ja in keiner Weise Selbstzweck. Von vornherein ist der Nötigung dazu die andere koordiniert: necesse est [in hac vita super terram], ut [homo intus secundum spiritum per fidem abunde satis iustificatus, habens quidquid habere debet] corpus suum proprium regat — et cum hominibus conversetur [3]). Und das Zweite ist für Luther das Höhere; die Leibeszucht verhält sich zum Dienst am Nächsten wie das Mittel zum Zweck. Non enim homo

---

1) Das Richtige hat Luther gelegentlich. So E. v. a. 4, 247. W. 7, 68, 7 f.: Christianus liber (das ist doch also nach ihm selber nur der innere!) sic dicet: Ego ieiunabo etc. (das tut ja nach seiner Theorie der äußere). Es ist eben dann doch das selbe erlöste Ich.

2) E. v. a. 4, 236. W. 7, 60, 36 f.

3) E. v. a. 4, 235. W. 7, 60, 1 ff.

sibi vivit soli, so heißt es beim Uebergang von II a zu II b, in corpore isto mortali ad operandum in eo, sed et omnibus hominibus in terra, immo solum aliis vivit et non sibi [1]). Phil. 2, 1 ff. wird nun dafür ausgebeutet. Zu konkreter Nutzanwendung stellt sich sofort Eph. 4, 28 ein; an diesem Beispiel zeigt sich die Unterordnung der Askese unter die Nächstenliebe aufs deutlichste. Dabo itaque me quendam Christum proximo meo, heißt es dann ganz ins Ungemessene, quemadmodum Christus sese praebuit mihi, nihil facturus in hac vita nisi quod videro proximo meo necessarium, commodum et salutare fore [2]). Sicut pater coelestis nobis in Christo gratis auxiliatus est, ita et nos debemus gratis per corpus et opera eius proximo nostro auxiliari et unusquisque alteri Christus quidam fieri [3]). Und hier ist das rechte Subjekt christlichen Lebens durchaus gefunden. Aber: wir Christen verstehen ja wahrhaftig unsern Namen nicht mehr: cur Christiani simus et vocemur. Certe a Christo sic vocamur, non absente sed inhabitante in nobis, i. e. dum credimus in eum et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus, facientes proximis, sicut Christus nobis facit [4]). En, ista regula oportet, ut, quae ex Deo habemus bona, fluant ex uno in alium. E nobis fluunt in eos, qui eis opus habent, adeo ut et fidem et iustitiam meam oporteat coram Deo poni pro tegendis et deprecandis proximi peccatis, quae super me accipiam, et ita in eis laborem et serviam ac si mea propria essent. Sic enim Christus nobis fecit. Haec est enim vera caritas sinceraque Christianae vitae regula [5]).

Ist das nun Mystik? Es ist die christliche Moral selbst. So

---

1) E. v. a. 4, 242. W. 7, 64, 15 ff.

2) E. v. a. 4, 244. W. 7, 66, 3 ff.

3) E. v. a. 4, 245. W. 7, 66, 25 ff. Wie matt und unwirksam bleibt dagegen in der „Theologia Deutsch" die wundervolle Wendung, daß die vollkommenen Menschen nichts Anderes begehren, als daß sie dem ewigen Gute sein möchten, was dem Menschen seine Hand ist. Das klingt so positiv-ethisch wie möglich, ist gewiß auch vom Mystiker jeweilen so empfunden worden, aber verklingt und verschwebt im System wie ein wundervoller Ton, dem nicht weiter Folge gegeben wird. Vgl. das 10. Kapitel und sonst.

4) E. v. a. 4, 245. W. 7, 66, 33 ff.

5) E. v. a. 4, 248 f. W. 7, 69, 1 ff.

positiv als denkbar. Gewiß spürt man, wie das Leben im Kloster dem Mönch dabei vor Augen schwebt [1]). Noch hat Luther den Schritt in die Welt hinaus nicht getan. Dennoch, die Tür steht offen. Wenn jemand sein Glaubensverständnis hat, der wird sich leicht im Leben und seinen Anforderungen zurechtfinden: facile se posset gerere citra periculum in infinitis illis mandatis et praeceptis papae, episcoporum, monasteriorum, ecclesiarum (bis dahin, was ihm seither am nächsten lag, aber weiter:) principum et magistratuum. Der freie Christ wird so sprechen: „Ich will fasten, büßen, dies und das tun, was von Menschen geboten ist, nicht weil es mir not wäre zur Gerechtigkeit oder Seligkeit; sondern weil ich darin dem Papst, dem Bischof, dieser Gemein und dieser Obrigkeit zu Willen sein möchte — morem geram . . communitati illi et illi magistratui —, oder meinem Nächsten zum Exempel will ich alles tun und leiden, wie Christus für mich usw." [2]). In dieser Linie bewegt sich dann das dem lateinischen Text allein beigegebene Postskript. Es handelt vom praktischen Verhalten der Christen in der kirchlichen und außerkirchlichen Welt. In der kirchlichen, sofern die iustitia fidei gerade in ceremoniis periclitatur. Es gilt auch da: in periculis versari oportet [3]). Reif sein ist alles. Dann wird man sich als freier Christenmensch schon richtig verhalten, auch gegenüber den leges humanae oder praecepta hominum [4]).

Das alles ist so gesund wie möglich. Und es ist so natürlich heraus geboren aus Luthers Eigenstem, seiner Rechtfertigungslehre. Ja, es ist seine Rechtfertigungslehre selbst, die eben von Anfang an ganz in ethischen Begriffen lebt, im Gegensatz zur magisch-sakramentalen Rechtfertigung der katholischen und zur forensischen der protestantischen Scholastik. Trotz aller imputatio und reputatio. Gerade in De libertate wird von vorn bis hinten mit ethischen Mitteln (wesentlich durch Gleichnisse, Analogien) zu zeigen unternommen, wieso der Weg des Glaubens der Weg zu Gott ist. Wenn wir hier von Mystik reden wollen, wo soll dann das Verständnis von Luthers religiösem Zentrum bleiben?

Wer nun die Selbstentleerung und Weltverneinung der Mystik

---

1) Z. B. E. v. a. 4, 247: Talia etc. W. 7, 67, 29 ff.
2) E. v. a. 4, 247. W. 7, 68, 3 ff.
3) E. v. a. 4, 251. W. 7, 72, 2 ff.
4) E. v. a. 4, 250. W. 7, 69, 29 und 31.

zugunsten der Aufhebung in die reine Gottesgemeinschaft höher schätzt als diese ganz und gar positiv ethisch fundierte und orientierte Religion, der mag es ja tun. Auch Luther hat solche Töne gehabt. So 1515 in seiner Vorlesung über den Römerbrief: Nunc autem nemo scit, an Deum puro diligat, nisi experiatur in se, quod etiam salvari non cupiat nec damnari renuat, si Deo placeret [1]). Aber hier in dem Büchlein über den Glauben, da „doch die ganze Summe eines christlichen Lebens drinnen begriffen ist, so der Sinn verstanden wird“, fehlen solche enthusiastische Ausbrüche, da ist schlicht nur die Rede von der Heilsgewißheit, die im Menschen den Frieden zeugt, der zu einer sozialen Gesinnung nötig ist. Man wird jene äußerste Höhe der Gottinnigkeit staunend bewundern: sie gehört in der Mystik zum Unerläßlichen. Aber man soll nicht Luthers „Glauben“ dagegen heruntersetzen, als ob ihm darin Gott zum Mittel der eigenen Wohlfahrt werde [2]). Das ist Gott Unzähligen, auf evangelischem wie auf katholischem Boden. Aber Luthers Glaubenslehre in De libertate ist frei davon: sie zeigt uns (im ersten Teil) auf dreifache Weise, was der Gottesglaube sei, der die sittliche Persönlichkeit schafft, und beschreibt uns dann (im zweiten Teil) diese sittliche Person selber in ihrem Verhalten und Tun.

Den Schein, daß die dritte jener Weisen „mystisch“ sei (I c: sponsus et sponsa) haben wir hoffentlich zerstört. I b: Fidei officium . ., quod (D)eum veracem et dignum habeat, cui credendum sit . . . Ubi autem Deus videt . . fide cordis nostri se honorari tanto honore, quo ipse dignus est [3]), ist auch nicht mystisch, sondern schon — calvinisch. Und I a? die Kraft des Glaubens, daß er das Wort Gottes vernimmt? Nun, heute sagen wir: „religionspsychologisch“ feiner läßt sich der wirkliche Vorgang in der Seele, der die Religion gebiert, nicht beschreiben, als durch jenen Vergleich mit Matth. 9, 20—22: Wenn schon die körperliche Berührung Christi heilte, wie

1) Fickers Ausgabe II, 218, 13 ff. Vgl. Holl in dieser Zeitschrift, 1910, S. 288.

2) Welchen „Nutzen“ sich Luther von seiner Frömmigkeit versprach, das kann man lernen an dem ‚proderit semper‘ im Sermo de virtute excommunicationis E. v. a. 2, 310. W. 1, 641, 26. Dieser Glaubens-Idealismus ist unüberbietbar, — auch in seiner sittlichen Kraft. Obige Wendung richtet sich natürlich nicht gegen Köhler, sondern gegen unsere neuen Mystiker.

3) E. v. a. 4, 226 f. W. 7, 53, 34 ff. 54, 21 ff.

vielmehr teilt diese allerzarteste Berührung im Geist, ja diese Verschlingung des Wortes alles, was des Wortes ist, der Seele mit? Si enim tactus Christi sanabat, quanto magis hic tenerrimus in spiritu, immo absorptio verbi omnia, quae verbi sunt, animae communicat? [1]). Gott und die Seele! Gewiß, und nichts dazwischen — als das Wort, welches eben das Wort Gottes ist, aber als das gewollte Erweckungsmittel des Glaubens von Gottes Seite jede andere fromme Unmittelbarkeit ausschließt.

Dieser Glaube Luthers hatte keine Ergänzung nötig, weder eine religiöse durch die unio mystica noch eine ethische durch die sanctificatio. Er ist bis heute die einfachste und darum genialste, kongenialste Antwort auf das Evangelium. Er hat auch das Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen diktiert — ohne alle fremde Zutat [2]).

Rade.

1) E. v. a. 4, 225. W. 7, 53, 18 ff.

2) Bei dieser Gelegenheit möchten wir auf die neue schöne Ausgabe von „Luthers Werken in Auswahl" hinweisen, die unter Mitwirkung von Albert Leitzmann von Otto Clemen herausgegeben wird. Bonn, A. Marcus und E. Webers Verlag. Wenigstens ihr erster Band ist auch unserer Zeitschrift zugegangen. Sie will in erster Linie eine Studentenausgabe sein und ist es auch. Leider bietet sie die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" (nur) in deutschem Text. Es wäre dankenswert, wenn der verehrliche Verlag sich entschlösse, sie lateinisch noch seinen „Kleinen Texten" zuzuweisen.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsere Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Lehrbuch für den evangelischen Religionsunterricht in seiner stufenmäßigen Entwicklung. Erster Teil. Ausgabe C. Biblische Geschichten für die Mittelstufe höherer Mädchenschulen. Von C. O. Schäfer, neu bearbeitet von A. Krebs. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg, 1910. Mk. 1.60 gebunden.

Lehrbuch für den evangelischen Religionsunterricht in seiner stufenmäßigen Entwicklung. Vierter Teil. Ausgabe C. Lehrbuch und Leitfaden für den Religionsunterricht. Von C. O. Schäfer, neu bearbeitet von A. Krebs. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg, 1911. Mk. 1.20 gebunden.

Lehrbuch für den evangelischen Religionsunterricht an Höheren Mädchenschulen, Lyzeen und den weiterführenden Bildungsanstalten. Zweiter Teil: Lesebuch und Leitfaden für den Religionsunterricht. Ausgabe C. Von C. O. Schäfer, neu bearbeitet von A. Krebs. Frankfurt, Moritz Diesterweg, 1912. Mk. 1.80 gebunden.

Lehrbuch für den evangelischen Religionsunterricht an Höheren Mädchenschulen, Lyzeen und den weiterführenden Bildungsanstalten. Dritter Teil: Kirchengeschichte. Ausgabe C. Von C. O. Schäfer, neu bearbeitet von A. Krebs. Frankfurt a. M., Moritz Diesterweg, 1912. Mk. 2.10 gebunden.

Biblisch-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräzität. Vierte Lieferung. Von H. Cremer und J. Kögel. Gotha, Friedrich Andreas Perthes A.-G., 1913. Mk. 4.— pro Lieferung.

Der große Pfadfinder für die evangelischen Missionen Deutsch-Ost-Afrikas. Zum hundertsten Geburtstage David Livingstones, 19. März 1913. Von L. Weichert. Berlin, Buchhandlung der Berliner evangelischen Missionsgesellschaft, 1913. Mk. —.30.

Die urchristlichen Wunder vor dem Forum der modernen Weltanschauung. (Brennende Fragen der Weltanschauung.) Von L. v. Gerdtell. Eilenburg, Bruno Beckers Buchhandlung, 1912. Mk. 1.50.

Konfirmandenschein. Hildburghausen, F. W. Gadow und Sohn, Verlagsbuchhandlung, 1913. Mk. —.30.

The New Commentator. A Quarterly Cambridge Paper for the Discussion of Current Religious & Theological Questions. Vol. I. Nr. 1. Cambridge, W. Heffer & Sons Ltd., März 1913.

Codices Graeci et Latini. Photographice Depicti Duce Bibliothecae Universitatis Leidensis Praefecto. Leiden, A. W. Sijthoff's Uitgevers-Mij, 1913.

Zum Andenken an D. Conrad von Orelli, gew. Prof. der Theologie in Basel. Basel, Helbing und Lichtenhahn, 1913. Mk. 1.50.

Aus dem Lager der sozialdemokratischen Jugendbewegung. Von W. Ilgenstein. 4. bis 15. Tausend. Charlottenburg, Goethestr. 5 III, im Selbstverlag des Verfassers, 1913. Mk. —.30.

Die Bibel in Auswahl für Schule und Heim. Unter besonderer Berücksichtigung von Dr. Martin Luthers Uebersetzung. Von Edv. Lehmann und P. Petersen. Braunschweig und Berlin, Georg Westermann, Verlag, 1912. Mk. 2.— kartoniert.

Die Bibel in Auswahl fürs Haus. Unter besonderer Berücksichtigung von Dr. Martin Luthers Uebersetzung, herausgeg. von Edv. Lehmann und P. Petersen. Braunschweig und Berlin, Georg Westermann, Verlag, 1912. Mk. 3.50 gebunden.

Protestantische Theologie I. Praktische Theologie. (Antiquariatskatalog Nr. 83.) Stuttgart, Oskar Gerschel's Buchhandlung, 1913.

Hat Jesus gelebt? (Das Banner der Freiheit.) Monatsschrift von Gottfried Schwarz. Oberweiler, Verlag des Banners der Freiheit. Mk. 3.— jährlich.

Die Jesuitenfrage im Lichte des Reiches Gottes. Ein ernstes Wort an die positive evangelische Christenheit. Von einem gläubigen evangelischen Christen. 1. und 2. Auflage. Winnenden, Lämmle und Müllerschön, 1913. Mk. —.60

Kannte Luther die Frühscholastik? Ein kritisches Wort zu Alphons Viktor Müllers Buch: „Luthers theologische Quellen". Separatabdruck aus „Der Katholik", Heft 3. Von M. Grabmann. Mainz, Kirchheim und Co., 1913.



Wider den Pietismus.

Ein Wort zu der Krisis im gegenwärtigen kirchlichen Leben Deutschlands

von

Dr. **Reinhard Liebe**, Gymnasialoberlehrer in Freiberg, Sachsen.

1. Die Beurteilung des Pietismus in der Gegenwart.

An den gegenwärtigen Nöten und unerquicklichen Verhältnissen unseres kirchlichen Lebens ist gewiß jede von den vorhandenen kirchlichen Gruppen und Richtungen in ihrer Weise mit schuld. Wenn aber heutzutage ein Beurteiler das Maß der Schuld, das auf die einzelnen Gruppen fällt, abzuwägen unternimmt, pflegt er eine von diesen Gruppen auffällig glimpflich davonkommen zu lassen. Und gerade sie ist — wie uns dünkt — in dieser Hinsicht stärker verantwortlich zu machen als irgendeine andere. Gerade sie scheint sich je länger je mehr — gewiß ohne es zu wissen und zu wollen — zu dem einen großen Hemmnis einer ersprießlichen Entwicklung der Dinge auszuwachsen: der Pietismus.

Das Urteil über den Pietismus hat in der Geschichte vielfach geschwankt. Aber dies Schwanken hat immer mehr einer merkwürdigen fast allgemeinen Sympathie der Beurteiler Platz gemacht. Längst verklungen scheint A. Ritschls scharfer Tadel [1]). Man weiß ja heute, daß seine Kritik des Pietismus als einer im wesentlichen vorlutherischen, halbkatholischen Erscheinung einseitig war. Indem man das aber konstatiert und dabei sich seines eigenen Gerechtigkeitssinnes freut, räumt man auch schon dem Pietismus halb unbewußt einen ganz respektablen Ehrenplatz inmitten des evan-

1) Ritschl, Geschichte des Pietismus, I. 1880, II. 1884, III. 1886.

gelischen Christentums ein. Vergessen ist auch die scharfe Kritik, die die meisten unserer führenden Geister am Pietismus einst geübt haben. Unter den Dichtern geht Goethe[1]) voran; dann folgen eine Reihe mißbilligender Darstellungen dieses Typus bei Fritz Reuter[2]), Gottfried Keller, Storm, auch Gustav Freytag[3]) und vielen Anderen, ganz zu geschweigen von den neueren Naturalisten. Und wenn man gar an unsere großen Philosophen und an die Männer des praktischen Lebens denkt — man scheint heute die Empfindung dafür ganz verloren zu haben, wie weltenweit deren ganze Lebensart und Weltbetrachtung von pietistischer Frömmigkeitsübung entfernt war.

Der Pietismus ist heimisch geworden in der Kirche. Ihre ursprüngliche so grundgesunde Skepsis gegen ihn hat die Kirche fast überall fallen lassen und weithin die Waffen vor ihm gestreckt. Und mit der Stellung der Kirche zum Pietismus hat sich diejenige der „Welt" wenigstens bis zu einem gewissen Grade geändert; sie ist versöhnlicher, nachgiebiger, urteilsunsicherer geworden.

Diese Wandlung der Dinge ist nur dann zu verstehen, wenn man die großen Verschiebungen ins Auge faßt, die das geistige und innerpolitische Leben unseres Volkes in den letzten Jahrzehnten erfahren hat. Die immer noch wachsende Flut des „Unglaubens" und die ihr sichtlich verschwisterte des „Umsturzes" beschäftigt alle Gemüter und hat einem großen Teile des Volks, zumal den „kleinen Leuten", einen bösen Schrecken eingeflößt, hält aber auch viele Gebildete und begreiflicherweise vor allem die Regierungen fortgesetzt in Atem. Während aber die Einsichtigen stille warten, bis sich die tolle Flut verlaufen hat, und inzwischen nichts Anderes zu tun finden, als den Prozeß der Scheidung des Guten vom Schlimmen, der sich deutlich, wenn auch langsam genug vollzieht, in ihrer Weise zu fördern — schließen sich die Andern in großem Eifer zusammen, um die eine mächtige Abwehrphalanx herzustellen

---

1) Besonders eingehend und liebevoll, aber deutlich genug in den „Bekenntnissen einer schönen Seele", vgl. die Aeußerungen des „reichen Oheims" Wilhelm Meister, 6. Buch.

2) „Menschen und Vogelgeschichte" 1858. Die Gans rühmt ihre Verdienste um die innere Mission. Auch sonst kommen die „Petisten" bei Reuter schlecht weg.

3) Trotz seiner bekannten Würdigung des Pietismus in den Bildern aus der deutschen Vergangenheit.

gegen alles, was irgendwie „rot" oder „rosarot" ist[1]). Und in dieser Phalanx, die vom feudalen Ostelbier bis zum stockkatholischen Schwarzwaldbauern reichen soll, wird eben den Pietisten ein ganz besonders wichtiger und ehrenvoller Posten angewiesen. Und ist es nicht richtig? Sind sie nicht die Kerntruppe der evangelischen Kirche, die besten und konsequentesten Christen in ihr, die gegebenen Wächter gegen den Umsturz und gegen das ganze zersetzende Gift der modernen Weltanschauung? Und sind sie nicht zugleich die gegebenen Kampfgenossen des Katholizismus, mit dem sie durch die „gemeinsame christliche Weltanschauung" verbunden sind?[2]).

Man hat sich dabei allmählich gewöhnt, die Härten des Pietismus zu übersehen. Man „begreift" seine Einseitigkeiten und seine Intoleranz, man drückt ein Auge zu vor seiner Kulturfeindschaft und vor seinem unchristlichen Fanatismus. Man kann natürlich „als gebildeter Mensch" „nicht alles mitmachen", was diese Pietisten denken und tun. Aber es sind doch recht „treffliche, biedere Leute"; man fängt förmlich an, sie liebzugewinnen und zu verehren[3]).

Der Pastor *muß* ja geradezu seine Predigt und seine Seel-

---

1) Man denke an die starke Annäherung der Konservativen ans Zentrum in neuerer Zeit, an die zentrumsfreundlichen neueren Reden und Aufsätze von Dr. *Oertel* und anderen Führern des Bundes der Landwirte. Man denke an den neuen „Deutsch-Evangelischen Volksbund", an die katholisierenden Tendenzen des *Reichsboten* und der *Kreuzzeitung*.

2) So kämpfen die Konservativen, auch wenn sie persönlich nicht religiös sind, mit wachsender Erbitterung um die „Erhaltung der christlichen Schule" und rufen gerade zu diesem Zwecke besonders gern die Pietisten herbei. Geh. Rat *Opitz*, der Führer der Konservativen in der Sächsischen Zweiten Kammer, sagte z. B. am 26. November 1912: „Ueberall, wo das Volk sich wieder beginnt auf religiösem Gebiete zu betätigen, geschieht es nicht auf so verwaschener und verschwommener Grundlage, wie sie sich bei Jatho und Traub findet, sondern durch strammes Bekennen des Glaubens." Dann wies er „auf die immer mächtiger anschwellende Gemeinschaftsbewegung, auf die Wiedererweckungsbestrebungen, die in Gestalt der Heilsarmee auftreten" usw. hin (nach dem Bericht im Dresdner Journal, 28. Nov. 1912).

3) Typisch dafür waren z. B. Ausführungen des Herausgebers der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung, *Laible*, in einem Vortrag in Dresden am 29. September 1912. Als besonderer Trost in der schweren Lage des kirchlichen Christentums wurde hier das „vertiefte Christentum" der Gemeinschaftsleute bezeichnet. Dergleichen hört und liest man von solcher Seite jetzt ja fast täglich.

sorge auf die Pietisten einrichten, wenn das kirchliche Leben gedeihen soll. Denn die eigentlich „Orthodoxen" sind selten geworden unter den Laien, der christliche Liberalismus aber ist kirchlich zu unzuverlässig; nur mit den Pietisten ist etwas Ordentliches zu erreichen. Und sie sind zu haben, wenn man ihnen die nötigen Konzessionen macht. Das geschieht denn auch reichlich, in der besten Absicht natürlich, und vielfach unbewußt. Und schließlich werden viele von diesen Pastoren — einst gut lutherische oder gut liberale Theologen — selber zu halben oder ganzen Pietisten.

Nicht minder rücksichtsvoll behandeln die kirchlichen Behörden den Pietismus. Ihre Lage ist gewiß nicht leicht. Sie sollen die Kirche in innerer Einheit und Kraft erhalten und müssen mit zusehen, wie in der Gegenwart alles auseinanderfließt. Und mindestens ebenso bedenklich wie der Verlust der Massen des Volkes und eines beträchlichen Teils der Gebildeten muß für die Behörden die innere Zerrissenheit derer sein, die noch bei der Kirche aushalten. Der Subjektivismus ist ja das Schicksal des modernen Menschen, zumal des deutschen. In dieser allgemeinen Zersetzung aber gibt es für die Kirche augenscheinlich nur *eine* unbedingt zuverlässige Schar, die — wenn auch ihre Kirchlichkeit niemals so ganz einwandfrei war — doch immer mit aller Entschiedenheit hat christlich sein wollen: die Pietisten. Wer will es in dieser Lage den kirchlichen Behörden verdenken, wenn sie sich mehr und mehr daran gewöhnen — trotz aller persönlichen Vorbehalte, die sie für sich machen — die Pietisten als die Grundsäule der Kirche zu betrachten und für alle ihre Wünsche und Beschwerden ein offenes Ohr zu haben?

Sie werden in diesen Intentionen noch erheblich bestärkt durch die Stellung der politischen Behörden, die ihnen benachbart sind. Auch für die politischen Behörden bilden zurzeit die Pietisten einen wichtigen Faktor des öffentlichen Lebens. Denn es kann nicht leicht sonst eine Gruppe von Bürgern gefunden werden, deren Einfluß so tief bis in die untersten Kreise des Volkes reicht und die doch zugleich so entschieden antisozialistisch sind, wie es die Pietisten schon wegen ihrer „Christlichkeit" sein müssen. Sie sind dazu meist bürgerlich brave, politisch loyale Menschen. Man vergleiche das Siegerland, man denke an die „Christlichen Gewerkschaften". Wer kann es den Staatsbehörden verdenken, wenn auch sie dieser Gruppe ein besonderes Wohlwollen schenken?

Hierzu tritt endlich das Votum der Wissenschaft. „Objektiv"

sein, ist die Aufgabe der Wissenschaft. Und es ist immer ein besonderer Ehrentitel, zumal der deutschen Wissenschaft gewesen, allem gerecht zu werden und alles zu „verstehen". Man hat nun auch den Pietismus „verstanden". An Stelle des Hohnes der Rationalisten und Materialisten über die Mucker ist die sachlich-historische und religionspsychologische Darstellung dieser imposanten religiösen Erscheinung getreten. Ihre unverkennbaren großen Verdienste um das öffentliche Leben, ihre so überaus erfolgreichen Bemühungen um die Verwahrlosten des Volkes, um Kranke und Sträflinge, Epileptiker und Trinker, prangen ohnehin im hellsten Lichte. Man hat aber außerdem noch allerlei weniger an der Oberfläche liegende Verdienste des Pietismus aufgespürt. Man hat gezeigt, wie er das Christentum vereinfacht hat, wie er die Gegensätze versöhnt hat und in gewisser Hinsicht sogar der Vater des Toleranzgedankens genannt werden kann. Ja, es ließ sich nachweisen, daß er indirekt die Verselbständigung des Individuums mächtig gefördert, das Gemeingefühl gestärkt, das Bewußtsein von der Macht der Masse geweckt und so allerlei wertvolle Neugestaltungen im modernen Leben mit herbeigeführt hat [1]). Man hat endlich, nach dem Vorgange der Amerikaner seine psychologischen Grundlagen untersucht und sich dabei auf die gut amerikanische Betrachtungsweise eingestellt, daß hier einer der vielen gleichwertigen Typen des religiösen Lebens vorliege.

So viel Treffliches in all diesen Nachweisen enthalten sein mag, so sind sie doch wieder einmal ein glänzendes Beispiel dafür, wie der Historismus und Psychologismus zum Relativismus verführt und durch das Aufspüren der Zusammenhänge die Sicherheit des Urteils über die Sache selbst erschüttert. Durch derartige Darstellungen hat sich ein großer Teil der wissenschaftlich beeinflußten Theologen und dadurch auch der hinter ihnen stehenden Laien sein Urteil über den Pietismus unmerklich erweichen lassen. Zumal in der jüngeren

1) Z. B. H. Stephan, Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung, 1908. Troeltsch, Leibniz und die Anfänge des Pietismus in „Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts" I, S. 375. Dazu die Aufsätze von M. Weber in Archiv für Sozialpolitik, Bd. 20 und 21, 1903 und 1904, und zahlreiche Bemerkungen bei Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen, 1912.

Ritschlschen Schule ist der Widerspruch gegen den Pietismus auffällig rasch zusammengeschmolzen [1]).

Man vergaß dabei, daß die guten Effekte und Nebeneffekte zwar die historische Bedeutung einer Sache dokumentieren, aber noch gar nichts über ihren religiösen Eigenwert ausmachen. Wenn man uns nachweist, daß der Calvinismus den Grund für den modernen Welthandel und die englische Weltpolitik gelegt habe, so mag man daraus seine providentielle Bedeutung erschließen, wird ihm aber deshalb noch keinen höheren religiösen Wert als den in dieser Hinsicht unfruchtbareren Luthertum beimessen. Und wenn man die eminenten erzieherischen Leistungen des Katholizismus richtig anerkennt, so wird man daraus noch keinen Anlaß ableiten, nun selber womöglich gleich katholisch zu werden. Gerechtigkeit ist wahrhaftig eine hohe Tugend, aber sie wird zur Untugend, wenn man dabei die Entschiedenheit des Urteils verliert.

Nach alledem kann es nicht wundernehmen, daß auch die nichtchristliche Oeffentlichkeit dem Pietismus goldene Brücken baut. Es ist ein sonderbarer Anblick, zu sehen, wie konservative und selbst zahlreiche liberale Politiker in kirchlichen und schulischen Fragen oft geradezu ins Schlepptau der Pietisten gekommen sind. Man läßt sich von Pietisten sagen, daß alle Bemühungen der Lehrerschaft um die Reform des Religionsunterrichts nichts Anderes seien als ein Angriff auf das Christentum überhaupt. Das ist pietistisch gesehen: denn so ist es nicht. Wer unsere Lehrer kennt, weiß, daß da ein starker Idealismus lebt, der — wenn er sich auch nicht ausdrücklich christlich gibt — doch innerlich christlich ist und der als solcher alle antichristlichen Aeußerungen und sonstige Radikalismen Einzelner mächtig überragt. Aber für den Pietismus hat „Idealismus" mit „Christentum" nicht das Mindeste zu tun. Und darum ist es nichts Anderes als pietistischer Einfluß, wenn viele unserer Politiker an den Atheismus en gros in der Lehrerschaft glauben. Nun setzt

1) Nur ein Beispiel. Schian, Artikel „Evangelisation" in RGG II Sp. 726: „Die Frömmigkeit ist die aufgeregte, ungesunde der genannten Kreise." Aber zugleich: „Diese (Besucher der Versammlungen) werden durch die Evangelisation gewiß im Sinne der Vertiefung des sittlichen und religiösen Lebens beeinflußt." Aehnlich J. Jüngst, Pietisten, RGV IV, 1, 1906. Erst neuerdings scheint sich langsam ein Umschwung vorzubereiten, vgl. RGG besonders Landgrebe (Pietismus I) und Scholz (Pietismus II) IV Sp. 1592 ff.

sich mancher Zeitungsschreiber hin, der sonst den vollendeten Weltmann macht, und schreibt die „christlichsten" Leitartikel im Sinne der pietistischen Weltbetrachtung. Ja, man kann es erleben, daß ein angesehener Jurist mit dem Schmiß im Gesicht und dem Viertopf auf dem Pult in seiner politischen Wahlrede sich die wichtigsten pietistischen Forderungen mit den bezeichnenden Termini zu eigen macht, wenn er auf diese Dinge zu reden kommt. Und eine willige Gemeinde von Vierbankpolitikern und anderen religiösen Sachverständigen lauscht seinen Worten.

Man kann diese ganze Gruppierung, die sich neuerdings mit wachsender Deutlichkeit vollzieht, nur mit schwerer Sorge betrachten. Schon vom Standpunkte der Kultur.

Wer die Kultur will, kann doch einer Bewegung nicht dienen, die eingestandenermaßen die Kultur verachtet und sie nicht selten als ihre Todfeindin — als Werk des Teufels — bekämpft hat.

Auch vom vaterländischen Standpunkt aus ist eine Politik in dieser Richtung auf die Dauer nicht möglich. Man kann nicht vaterländische Politik machen mit Leuten, denen im Grunde die Welt gleichgültig ist. Und wenn es richtig ist, daß die geistige Struktur des neuen Deutschland im wesentlichen auf dem beruht, was die Goethe und Schiller, die Kant und Fichte und ihre Zeit- und Gesinnungsgenossen geschaffen haben — so kann man das Heil dieses neuen Deutschland nicht von denen erwarten, die den deutschen Idealismus als Heidentum betrachten und am liebsten ins 18. Jahrhundert zurückwollen.

Im Grunde empfinden das auch viele Männer an den maßgebenden Stellen deutlich genug. Sie sagen sich aber, daß trotz allem und allem in diesem Pietismus doch zweifellos etwas sehr Wertvolles enthalten sei, was der Staat zurzeit sehr nötig brauche, nämlich solidestes, tief und ernst erfaßtes Christentum. Das aber eben ist ein Vorurteil, das sich in dieser Form nicht halten läßt. Es muß wieder einmal darüber Klarheit werden, daß auch der religiöse Wert des Pietismus im ganzen ein viel geringerer ist, als man heute gemeinhin annimmt. Ehe wir versuchen, das im Einzelnen nachzuweisen, stellen wir in Kürze fest, was eigentlich „Pietismus" ist.

2. Was ist Pietismus?

Der Pietismus gehört trotz seines sehr ausgeprägten Charakters zu den am schwersten bestimmbaren Erscheinungen der Religionsgeschichte. Das kommt daher, weil er keine neue abgeschlossene Konfession neben den alten Gruppen der Reformationskirche gebildet hat. Man braucht nicht aus seinem bisherigen kirchlichen Verbande auszutreten, wenn man dem Pietismus sich anschließt.

Infolgedessen haben die Historiker Schwierigkeiten, den Begriff „Pietismus" richtig abzugrenzen. Man findet da bald einen sehr weiten Begriff, der alle diejenigen Erscheinungen umspannt, in denen „der innerhalb der Kirche sich auswirkende und durch die Grundgedanken des Kirchentums eingegrenzte Drang des Sektenideals" [1]) zum Ausdruck kommt. In diesem Sinne gibt es natürlich auch katholischen Pietismus, z. B. den Jansenismus [2]). Bald bezeichnet man in einem viel engeren Sinne als Pietismus die an den Namen Speners sich knüpfende Bewegung in Deutschland mit ihren Vorboten und Ausläufern [3]). Diese beiden Begriffsbestimmungen, zwischen denen sich mancherlei Uebergänge finden, mögen für die historische Darstellung vortrefflich brauchbar sein, bieten aber für die religiöse Urteilsbildung, die uns hier am Herzen liegt, keine genügende Grundlage. Ueber eine so komplizierte Erscheinung, wie es der historische „Pietismus" im weitesten Sinne des Wortes ist, kann man überhaupt kein einheitliches religiöses Werturteil fällen. Was ich bewerten will, muß klar und einheitlich vor mir liegen, und wenn es eine Vielheit von Erscheinungen ist, so muß sie bei allen äußeren Verschiedenheiten wenigstens eine völlig gleichmäßige innere Struktur überall aufweisen.

Wir werden deshalb den Begriff Pietismus weniger historisch und mehr psychologisch fassen müssen. Wir finden ja bei unseren „Gemeinschaften" ebenso wie bei den meisten von unseren Sekten in Deutschland, kurz bei allem, was wir intuitiv als „pie-

---

1) Troeltsch a. a. O. S. 827.

2) Ebenda.

3) So Mirbt in RE³ XV. Vgl. über diese Begriffe Goebel in RGG IV Sp. 1589.

tistisch“ heute unter uns empfinden, eine ganz typische Art von Christlichkeit vor, die bei allen äußeren Verschiedenheiten auf eine ganz charakteristische gemeinsame psychische Struktur hindeutet. Aehnliches ist natürlich auch anderwärts und auch früher vorhanden gewesen, aber durchaus nicht überall da und nicht nur da, wo der Historiker von „Pietismus“ spricht. Und zwar ist für diese Art pietistischer Psyche zunächst Zweierlei wesentlich: der Ernst, mit dem sie die praktische innere Umwandlung, von der Jesus redet, erstrebt, und der Weg, auf dem sie dieses Ziel zu erreichen sucht, nämlich Abschluß von der Welt und der Massenkirche und Zusammenschluß in Konventikeln. Auf dieser Grundlage bilden sich dann mit psychologischer Notwendigkeit weitere charakteristisch pietistische Merkmale heraus, über deren Eigenart und Wert erst im dritten Abschnitt gehandelt werden soll.

Der psychologische Begriff Pietismus, der so entsteht, berührt sich natürlich vielfach engstens mit dem historischen, deckt sich aber nicht mit ihm, weil die historischen Zusammenhänge für ihn nebensächlich sind. In diesem Sinne wollen wir hier von Pietismus reden. Und zwar wollen wir uns insbesondere fragen: Wo tritt uns auf dem Gebiete der deutschen Reformation reiner Pietismus von der geschilderten Art entgegen?

Um mit Spener zu beginnen, so muß gleich gesagt werden, daß dieser Vater des älteren Pietismus selber noch kein „Pietist“ im vollen Sinne unseres Begriffs gewesen ist. Aehnliches haben schon Andere empfunden [1]). Mit besonderer Bestimmtheit hat Ritschl auf die Kluft zwischen Spener und dem Vollpietismus hingewiesen. Er weist nach, daß „Spener in der Hauptsache den Anstoß zu einer ihm eigentlich fremden religiösen Bewegung gegeben hat . . ., daß er der Patron einer ihm heterogenen Geistesbewegung geworden ist“ [2]). Und er trägt schließlich kein Bedenken, zu sagen, daß dieser „Urheber des Pietismus in der lutherischen Kirche“ „für seine Person selbst nicht Pietist“ ist [3]).

In der Tat findet sich bei ihm weder die Betonung der Bekehrung in der dem Pietismus eigentümlichen Schärfe, noch war dieser

---

1) Vgl. dazu Grünberg, Art. Spener in RE³ XVIII, 618 ff. und Troeltsch a. a. O. S. 828 f.

2) Ritschl, Geschichte des Pietismus II, 149.

3) II, 163.

Mann, der zu einer so weltoffenen und weltgewandten Persönlichkeit wie Leibniz freundliche Beziehungen unterhielt, ein Gegner der „Welt" im strengen pietistischen Sinn. Endlich ist auch das Konventikelwesen, wie es ihm vorschwebte, nicht von der antikirchlichen Stimmung der Vollpietisten getragen. Das hätte ja seiner hohen kirchlichen Stellung und seinem gutkirchlichen Sinn gar nicht entsprochen. Auch darf man nicht vergessen, daß Spener seinem ganzen geistigen Habitus nach und in seiner trockenen, etwas kleinbürgerlichen Verständigkeit dicht an die Seite der großen Gegnerin des Pietismus, der Aufklärung, gehört [1]).

Freilich sind unsere Historiker auch ihrerseits im Recht, wenn sie beim Kapitel „Pietismus" mit Spener beginnen. Er ist es eben doch gewesen, der dieser Bewegung im großen Stile die Wege geebnet hat. Und er hat zudem gerade den Pietisten — auch den abstrusesten gegenüber — eine Konzilianz an den Tag gelegt, die nicht bloß aus seiner allgemeinen Versöhnlichkeit, sondern, wie Ritschl richtig bemerkt, aus einem „Mangel an Unterscheidung der Geister" [2]) fließt. Es ist deshalb gar nicht falsch, wenn man Spener immer wieder den Vater des Pietismus in Deutschland nennt. Es kommt noch dazu, daß er in der Art, wie er seinen Einfluß bei maßgebenden Stellen benutzt und wie er immer seine Sache mit der Sache Gottes identifiziert, unverkennbare pietistische Züge verrät.

Es geht deshalb gewiß nicht an, ihm den Namen eines Pietisten abzusprechen. Unter allen Umständen aber ist es richtig, daß er an unseren Maßstäben gemessen kein Vollpietist ist. Er ist Halbpietist und gehört damit einer Richtung an, die damals noch viel weniger zahlreich war, als im 19. Jahrhundert und in unseren Tagen. Insbesondere ist es an der Zeit, daß man sich abgewöhnt, wenn von „Pietismus" geredet wird, sich sofort den Typus Speners zu vergegenwärtigen und danach den ganzen Pietismus zu bewerten. Dieses Verfahren ist auch eine der vielen Ursachen, die aus allen möglichen Gegenden zusammengeflossen sind, um die Klarheit und Entschiedenheit des Urteils über den Pietismus immer von neuem zu verwässern.

---

1) Vgl. ebenda II, 116, wo von Spener gesagt wird, daß er „zwei Völker in seinem Schoße trägt, das Volk der skrupellosen Gesetzespietisten und das Volk der Aufgeklärten".

2) II, S. 144.

Der erste markante Repräsentant des Vollpietismus in Deutschland ist nicht Spener, sondern August Hermann Francke. In diesem beweglichen, trotzigen Manne und tüchtigen Organisator begegnen uns alle wichtigen Züge des Pietismus. Er erlebt eine Bekehrung in einem bestimmten Augenblick und schildert sie selbst in ihrem ganzen Verlaufe. Er schildert sie als Kampf und verlangt demgemäß von allen wirklichen Christen ebenfalls einen Bußkampf und eine einmalige Bekehrung, die er tagebuchmäßig festgehalten haben möchte [1]). Dazu tritt die große Rigorosität in der Ablehnung der „Welt", wie sie in der Verwerfung der „Mitteldinge" und in dem Spielverbot gegen die Kinder zum Ausdruck kommt. Endlich ist auch das Konventikelwesen von vornherein in den collegia philobiblica da. Und wenn der kirchenkritische Zug in diesem Konventikelwesen nicht allzuscharf hervortritt, so ist der Grund dazu weniger in Franckes Art als in dem wachsenden Einfluß zu suchen, der seiner Sache in Staat und Kirche beschieden war.

Neben dem Halleschen Pietismus sehen wir dann bald die an überschwenglichen Gefühlen und religiöser Phantastik noch reichere Richtung Zinzendorfs und der Herrnhuter treten. Gleichzeitig werden die in der Kirche andauernd latent vorhandenen mystischen und täuferischen Elemente immer mehr lebendig. Auch die Beziehungen zu den pietistischen Calvinisten der Nachbarländer, einschließlich Englands, werden immer eifriger gepflegt. Und aus den mannigfachen Berührungen und Kreuzungen dieser Richtungen und Gruppen entsteht in verhältnismäßig kurzer Zeit der ältere deutsche „Pietismus" im historischen Sinne, eine weitverzweigte, in ungezählten Nuancen spielende Bewegung, eine bald milde, bald fanatische, bald leidlich kirchliche und bald schroff sektiererische, bald entschieden evangelische und bald fast katholische, bald in praktischer Liebestätigkeit und bald in phantastischer religiöser Betriebsamkeit oder apokalyptischer Schwärmerei aufgehende Christlichkeit. Wo dabei reiner Pietismus in unserem Sinne vorhanden gewesen ist, erübrigt sich hier im Einzelnen darzutun.

Ehe der Altpietismus zum Siege kam, mußte er sich gegen seine erbitterten orthodoxen Gegner energisch wehren [2]). Aber

1) Ebenda II, 258.

2) Vor allem V. E. Löscher, Vollständiger Timotheus Verinus, 1721. Dazu eine Flut von Schmähschriften, gegen die sich schon Spener unermüdlich wehrt.

fast in demselben Moment, in dem die Gegner zu verstummen begannen, — um 1750 — flaute auch schon die pietistische Bewegung selber merklich ab. Die siegreich vordringende Aufklärung, die nicht nur eine neue Kultur, sondern auch einen neuen Typus weltweiten Christentums zu schaffen begann, grub doch dem Pietismus rasch das Wasser ab. Es kam die „Sturm- und Drangperiode" und nach ihr der große deutsche Geistesfrühling in der poetischen und philosophischen Literatur. Da schmolz nicht nur die öde Schneedecke des deutschen Spießbürgertums mächtig zusammen, sondern auch die neuen und zum Teil so grotesken Eisgebilde pietistischer Denk- und Lebensweise verschwanden rasch. Nur hier und da hielten sich pietistische Reste und warteten auf eine andere Zeit [1]). An anderen vereinzelten Stellen machte man den ziemlich aussichtslosen Versuch, pietistisches Denken mit der neuen Kultur zu verbinden [2]).

Es zeigte sich freilich, wiederum in merkwürdig kurzer Zeit, daß auch die neue Zeit nicht zu halten vermochte, was sie versprochen hatte. Inmitten der reichsten Kraftentfaltung des deutschen Geistes brach das deutsche Volk äußerlich zusammen. Das blieb nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der religiösen Verhältnisse.

Schon mit der Romantik und dann besonders mit der vaterländischen Erhebung der Befreiungskriege verbanden sich allerlei rückläufige Tendenzen, die über den Geistesreichtum und den weltweiten Sinn der letzten Vergangenheit hinweg nach der schlichten Gläubigkeit und derben Deutschheit der Väter ausschauten. Diese Tendenzen werden durch die innerpolitischen Enttäuschungen und durch die reaktionäre Tätigkeit der Behörden in der folgenden Zeit noch erheblich verstärkt. Sie erreichten schließlich durch die auf die bürgerliche Revolution von 1848 folgende abermalige Reaktion ihren Höhepunkt. Hand in Hand damit kommt auch der Pietismus wieder zum Vorschein und gewinnt bald Macht und Einfluß wie nie zuvor.

Genau um die Zeit, da der deutsche Altpietismus zurückzutreten begonnen hatte — es handelt sich um die ersten Jahre der Regierung Friedrichs d. Gr. — hatte in England eine ähnliche Be-

---

1) Außer der Brüdergemeine kommt hier besonders die „Deutsche Christentumsgesellschaft" von Urlsberger in Frage, seit 1780.

2) J. B. Hamann, Lavater, die rechten Erben Spenerschen Geistes.

wegung eingesetzt und den Methodismus geschaffen. Dieser unterschied sich vom deutschen Pietismus durch ein der englischen Art entsprechendes stärkeres Betonen der äußeren Mittel, durch eine lebhaftere Propaganda und vielleicht eine größere Konsequenz, vor allem aber durch das dem Engländer ebenfalls eigene größere Organisationstalent. Mit diesen Mitteln ist es den Methodisten im Laufe der Zeit gelungen, eine großartige Sektenkirche von nahezu 30 Millionen Anhängern in der ganzen Welt zu schaffen. Neben ihnen entstanden bald noch weitere verwandte Gruppen und Sekten. Andere, ältere Bewegungen wie die Baptisten nahmen unter dem Eindruck des Methodismus selber mehr oder weniger methodistischen Charakter an.

Es konnte nicht ausbleiben, daß diese so erfolgreiche englische Bewegung auf den wieder erwachten deutschen Pietismus den stärksten Einfluß ausübte, zumal seitdem sie selber in Deutschland zu „missionieren" begann [1]) und seitdem der wachsende Weltverkehr immer mehr die Völker durcheinander warf und auch Deutsche, Engländer und Amerikaner näher aneinander brachte. So entstand unter steter Zunahme des englischen Einflusses der deutsche Neupietismus.

Der Neupietismus unterscheidet sich in einem Punkte deutlich vom Altpietismus. Während der Altpietismus bei all seiner leidlich freundlichen Stellung zur Kirche fortwährend mit der Orthodoxie die hitzigsten Kämpfe ausficht, findet im 19. Jahrhundert eine immer noch wachsende starke Annäherung zwischen kirchlicher Rechtgläubigkeit und Pietismus statt, die in einem merkwürdigen Gegensatz zu dem gleichfalls wachsenden englischen Einfluß steht. Wo englischer Einfluß die Oberhand gewinnt, entstehen die zahlreichen pietistischen Sekten, deren Bedeutung im Rahmen des religiösen Lebens Deutschlands gewiß nicht zu unterschätzen, aber auch nicht ausschlaggebend ist [2]). Wo man aber in der Kirche bleibt, findet ein lebhafter Austausch und eine starke Angleichung zwischen der kirchlichen Neuorthodoxie und dem kirchlichen Pietismus statt, die be-

---

1) Die Baptisten seit 1834, die Methodisten seit 1831, später besonders seit 1875.

2) Ecke schätzt die Zahl der Methodisten, Baptisten, Albrechtsleute und der Anhänger der Apostolischen Gemeinde auf 80 000. (Die theologische Schule A. Ritschls II, Berlin 1904, S. 109.)

sonders von der ersteren lebhaft gepflegt und von den kirchlichen Behörden weithin begünstigt wird.

Man kann nicht sagen, daß diese für den Verlauf der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts und der neuesten Zeit so wichtige Tatsache schon allenthalben in das nötige Licht gerückt worden wäre [1]). Das hängt offenbar mit dem Umstand zusammen, daß die kritische Stellung des Pietismus zur Kirche als solcher sich keineswegs geändert hat, sondern im Gegenteil noch negativer geworden ist. Fleisch hat ganz recht, wenn er speziell für die jüngste Zeit der deutschen Gemeinschaftsbewegung ein starkes Vorrücken der radikal kirchenfeindlichen, darbystischen Stimmung konstatiert [2]). Trotzdem haben sich die verbindenden Tendenzen immer wieder stärker erwiesen als die trennenden, und in entscheidenden Fällen finden wir stets die beiden Richtungen Schulter an Schulter.

Sie sind sich stellenweise auch innerlich näher gekommen. Dem neuerstandenen Konfessionalismus mußte in einer Zeit der kritischen Schriftbetrachtung die sklavische Bibelbuchstabentreue der Pietisten doppelt wertvoll erscheinen. Der Pietismus andrerseits erschrak selber vielfach über die Extravaganzen, in die er ohne die Kirche verfiel, und suchte schon deshalb in seinen verständigeren Elementen immer wieder die Fühlung mit ihr. Vor allem aber ist es, wie wir schon eingangs sagten, der große gemeinsame Gegner gewesen, der schon im Laufe des ganzen Jahrhunderts, aber besonders an seinem Ende und bis in unser neues Jahrhundert hinein die beiden Richtungen zur Bundesgenossenschaft geradezu zwang: die neue, ihrem Wesen nach dem Christentum indifferent oder auch feindlich gegenüberstehende Weltkultur. Gewiß verschwindet die Spannung zwischen Pietismus und Rechtgläubigkeit nicht; sie ist immer latent da und macht sich besonders dann bemerkbar, wenn der Gegner einmal erfolgreich zurückgedrängt scheint, tritt aber bei dessen siegreichem Vorrücken rasch wieder in den Hintergrund.

Die „Erweckungsbewegung", die etwa 1816 einsetzt, ist noch

1) Vgl. Mirbt, Art. Pietismus in RE³ XV, bes. S. 814 und Kattenbusch von Schleiermacher zu Ritschl,³ Gießen 1903, bes. S. 6 und 30. Vgl. auch Ritschls Bemerkungen in Band III, Vorrede (bes. S. VI). Entschiedener neuerdings Troeltsch. Soziallehren, S. 795 und 830 und Scholz in RGG IV, Sp. 1599 Artikel Pietismus II.

2) Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung in Deutschland, ² 1906, S. 205 und öfter.

weder eigentlich pietistisch noch eigentlich orthodox, sondern nur „deutsch-evangelisch“. Aber aus ihr wächst die neue Orthodoxie ebenso wie der neue Pietismus sehr rasch hervor. Auch Schleiermacher war sicher ebensowenig Konfessionalist wie Pietist, trotz seiner pietistischen Herkunft. Und auch von ihm hat sowohl der Konfessionalismus wie der Neupietismus Nahrung geholt. Schon diese gemeinsamen Wurzeln deuten auf eine gemeinsame Entfaltung.

Zunächst galt es, die Aufklärung niederzuhalten und möglichst auszurotten. Bei der Greisenhaftigkeit des Gegners und den schon oben berührten günstigen Umständen gelang das bald. Aber eben deshalb sieht man sofort wieder eine gewisse Spannung zwischen den beiden Siegern eintreten. Das kann man beim Beginn, bzw. der Wiederaufnahme der großen christlichen Liebeswerke der innern und äußern Mission bemerken, die wir ja ganz wesentlich pietistischen Anregungen verdanken. Da begegnen wir zunächst nicht bloß einer begreiflichen Zurückhaltung bei der offiziellen Kirche, sondern auch einer starken Skepsis bei den Konfessionellen. Hier und da entstehen konfessionalistische Parallelunternehmungen zu den übrigen, mehr pietistischen Gründungen [1]).

Aber inzwischen hatte auch schon wieder in neuer Gestalt die neue Kultur ihr Haupt erhoben, und zwar rücksichtsloser und vielfach auch christentumsfeindlicher denn zuvor. Es erschienen die aufsehenerregenden Bücher von David Friedrich Strauß (Leben Jesu 1835 ff.), Bruno Bauer (1842 suspendiert), Büchner (Kraft und Stoff 1855). Darum verschwindet auch wieder die Spannung zwischen dem Pietismus nnd der kirchlichen Rechten. Von neuem verbinden sich in Männern wie Hengstenberg und den Brüdern v. Gerlach die pietistischen mit den germanisch-christlichen und konfessionalistischen Tendenzen, um bald in der Evangelischen Kirchenzeitung eine mächtige geistige Wirkung und durch den Berliner Hof und seine Organe auch eine sehr starke politische und kirchenpolitische Tätigkeit zu entfalten und das Werk der inneren Mission und viele andern kirchlichen Unternehmungen gemeinsam zu tragen. Auch außerhab der

1) Z. B. Löhe, Gesellschaft für Innere Mission im Sinne der lutherischen Kirche seit 1849. Gotteskasten seit 1853. Ferner: Ludwig Harms, Hermannsburger Mission, 1849. Streng lutherisch auch zunächst die Leipziger Mission seit 1848 (trotz pietistischer Anregungen, vgl. Ecke II, S. 329).

preußischen Union gehen die Fäden zwischen Pietismus und kirchlich konservativen Kreisen herüber und hinüber.

Andrerseits schien die Vernichtung der Lichtfreunde (1846 bzw. 1851) den endgültigen Sieg der strengen Christlichkeit zu gewährleisten. Alsbald treten auch wieder die Differenzen unter den Siegern hervor.

Zumal seitdem der englische Einfluß wächst, werden die Konfessionellen wieder reservierter. Sie erheben ihre warnende Stimme, als Friedrich Wilhelm IV. die pietistisch gerichtete Evangelische Allianz nach Berlin zieht (1857), und sehen das Eindringen des englischen Geistes auch sonst mit großem Bedenken. Damals kam ja der Darbysmus aufs Festland herüber und verbreitete sich im Wuppertal und in der Schweiz. Ihm folgte die Oxforder Bewegung, die von 1875 an ebenfalls ihre Wellen nach Deutschland warf.

Trotzdem diese englischen Einflüsse den deutschen Pietismus immer mehr antikirchlich machten und ihn darum bei der kirchlichen Rechten außerordentlich in Mißkredit bringen mußten, zwang doch die Not der Zeit die beiden Gruppen von neuem zusammen.

Schopenhauer und sein — ihm im Christenhasse zeitlebens verbundener — Schüler Nietzsche gewannen an Einfluß. Die Naturwissenschaft und die Technik feierten immer glänzendere Triumphe. Der Monismus richtete durch Haeckel und seine Freunde einen gehässigen Angriff nach dem andern gegen das Christentum. Und endlich und nicht zuletzt ist es die große Versöhnerin ihrer Gegner, die Sozialdemokratie, gewesen, die auch den Pietismus und die kirchliche Rechte immer fester aneinander gekettet hat.

Trotz aller Kirchenkritik und trotz alles Darbysmus sind deshalb in den letzten Jahrzehnten im deutschen Neupietismus eine ganze Reihe kirchenfreundlicher Verbände gegründet worden, denen zum Teil auch zahlreiche Angehörige der kirchlichen Rechten beigetreten sind und die jedenfalls von der offiziellen Kirche mit großer Freude begrüßt worden sind. Sowohl das „Deutsche Komitee für evangelische Gemeinschaftspflege“ (seit 1890, seit 1900 als Philadelphiaverein) als auch der „Deutsche Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation“ halten sich im Rahmen der Landeskirche. Ebenso nennen sich viele von den neueren Gemeinschaften mit ihren Bruderräten vielfach ausdrücklich „kirchlich“ oder „landeskirchlich“. Dazu bemüht sich seit 1902 die Eisenacher Konferenz, den Gemeinschaftspietismus und die kirchliche Rechtgläubigkeit zu

verschmelzen. Auch die Kirchlich-Soziale Konferenz arbeitet in dieser Richtung.

Wenn nun auch der Gedanke einer völligen Verschmelzung auf seiten des Pietismus allerlei Widerständen begegnet, so ist doch die Verbindung hergestellt und die fortwährende gegenseitige Befruchtung gewährleistet. Besonders ist auf der Seite der kirchlichen Rechten die Durchdringung des kirchlichen mit pietistischem Geiste deutlich.

Gern und willig stellt man hier die kirchlichen Gebäude den pietistischen Evangelisatoren zur Verfügung. Gern und willig gibt man sich auch sonst dem pietistischen Einfluß hin. Das Schlagwort „positiv" — oder noch lieber und noch gröber — „gläubig" bezeichnet scharf die Gemeinsamkeit der beiderseitigen christlichen Weltanschauung und verurteilt kräftig die gemeinsamen Gegner, die man einfach zu einer „ungläubigen" Masse zusammenschiebt [1]).

Wir haben uns etwas länger bei diesen Verhältnissen aufgehalten, weil mit ihnen eine wichtige Tatsache zusammenhängt, die die allgemeine Verwirrung im Urteil über den Pietismus ganz erheblich befördert hat. Es ist die Tatsache, daß reiner Pietismus neuerdings zwar in großem Umfange vorhanden ist — nämlich in dem gesamten radikalen Gemeinschaftschristentum und den ihm benachbarten Sekten —, daß er aber weithin verdeckt wird durch einen nicht minder verbreiteten kirchlich-orthodoxen Halbpietismus. Man findet ja kaum irgendwo eigentliche »Rechtgläubigkeit« mehr, die nicht zugleich mehr oder weniger pietistisch wäre. Der Geist Speners, des rechtgläubigen Halbpietisten, hat in der kirchlichen Rechten gesiegt. Hart daneben steht der Vollpietismus. Die Not der Zeit drängt ihn an diese Stelle und zwingt ihn, sein eigentliches Wesen vielfach sehr wider seinen Willen zu verleugnen.

Das ist es, was auch hervorragende Kenner des kirchlichen Lebens zu einem allzuversöhnlichen Urteil über die ganze Erscheinung verführt und auch den Antipoden des Pietismus, den kirchlichen Liberalismus, seinem ursprünglichen Gegner so unnatürlich angenähert hat. Der Pietismus selber ist dabei gar nicht anders ge-

---

1) Vgl. z. B. den Allgemeinen positiven Verband, überhaupt die meisten Abwehrbünde gegen „Unglaube und Umsturz", z. B. den sächsischen „Evangelisch-lutherischen Schulverein", der gegen die Schulreform (im Sinne der „Zwickauer Thesen") arbeitet und hauptsächlich von Mitgliedern der Landeskirchlichen Gemeinschaft getragen wird.

worden, als er immer war, in seiner innersten Struktur. Aber die Kirche ist pietistischer geworden. Und dieser Kirchenpietismus läßt die Härten des Vollpietismus naturgemäß weniger deutlich hervortreten. Er dient zur Entlastung des eigentlichen Pietismus und zur Verhüllung seiner Schäden. Man denkt nun, wenn vom Pietismus die Rede ist, auch an Persönlichkeiten wie Kähler oder Ihmels und ist sofort sympathisch berührt. Das ist irreführend.

Es ist vielmehr nötig, wenn man ein richtiges Urteil über den religiösen Wert des Pietismus gewinnen will, den modernen kirchlichen Halbpietismus aus dem Spiele zu lassen und sich an jenen Vollpietismus zu halten, der in den Gemeinschaften und in den pietistischen Sekten zum Ausdruck kommt und der wie der ältere Vollpietismus die genannten pietistischen Merkmale in voller Deutlichkeit an sich trägt.

3. Der religiöse Wert des Pietismus.

Wer sich heute über den religiösen Wert des Pietismus äußert, pflegt wenig Neigung zu zeigen, sich auf den Standpunkt Ritschls zurückzubegeben. Aber vielleicht kommt trotzdem wieder einmal eine Zeit, wo man sich wieder eingehender mit Ritschl und gerade mit dem Verfasser der Geschichte des Pietismus beschäftigt. Und speziell in einer Hinsicht wäre die Parole: Zurück zu Ritschl! für die gegenwärtige Situation so übel nicht. Niemals ist es nötiger gewesen als gerade in unseren Tagen, daß man sich — wie Ritschl nicht müde wird zu empfehlen — auf das tiefe und schlichte Frömmigkeitsideal der deutschen Reformatoren besinnt. Man würde dann vielleicht doch finden, daß viele von unseren Modernen, bei all ihren starken Differenzen von der reformatorischen Weltbetrachtung in der Sphäre des Intellekts, dem innersten Kern jenes Frömmigkeitsideals jedenfalls näher stehen als dieser gegenwärtige Pietismus, der über den Buchstaben des reformatorischen Bekenntnisses wacht.

Um freilich dem Pietismus wissenschaftlich gerecht zu werden, genügt gerade die spezifisch kirchlich-lutherische Betrachtungsweise eines Ritschl uns Heutigen nicht mehr. Sie genügt uns wissenschaftlich und logisch nicht, auch wenn sie uns sachlich befriedigen vermag. So sehr wir uns persönlich als Kinder der deutschen Reformation fühlen mögen, so wenig werden wir glauben, die religiöse Unzulänglichkeit des Pietismus schon dadurch dartun zu können, daß wir ihren unlutherischen Charakter nachweisen. Wir werden dazu viel

weiter ausholen, uns gleichsam auf eine noch höhere Warte stellen müssen.

Es ist freilich mit religiösen Wertbestimmungen überhaupt eine mißliche Sache. Objektive, allgemein anerkannte Maßstäbe gibt es in Sachen der Religion eben nicht. Es gibt hier keinen obersten Gerichtshof, keine höchste Instanz, deren Urteil normative Geltung hätte. Kein Papst und keine Synode, nicht einmal die Sätze der Heiligen Schrift als solche haben diese autoritative Kraft für den, der den Weg des Protestantismus bis zu Ende geht. Im Letzten entscheidet hier vielmehr nur das Gewissen des Einzelnen, die Stimme in der eigenen Brust, die je nach dem Stadium der inneren Reife des Urteilenden eine verschiedene ist.

Aber zu diesem testimonium spiritus sancti internum muß als Zweites die intensive gedankliche Beschäftigung mit den Phänomenen der Religion treten, wenn anders aus den bloßen Affekten der Sympathie und der Antipathie das reife und klare Urteil werden soll. Man muß sich in die großen charakteristischen Lebensäußerungen der Religion im Christentum und in der Menschheitsgeschichte überhaupt vertiefen, muß die Erscheinungen zu sichten und zu ordnen und ihre Wurzeln und ihre Zusammenhänge aufzudecken versuchen.

Die fortschreitende unermüdliche seelische Vertiefung und die ebenso rastlose gedankliche Durchdringung sind die Voraussetzungen aller religiösen Urteilsbildung. Und wo diese beiden Faktoren vorhanden sind, wo sie sich gegenseitig fortwährend berühren, ergänzen und bereichern, da und nur da ist es möglich, entscheidende Urteile über den religiösen Wert oder Unwert einer bestimmten religionsgeschichtlichen Erscheinung zu fällen. Wo das der Fall ist und wo nicht, das kann wiederum nicht mit absoluter Sicherheit und bindend für Andere, also objektiv entschieden werden. Auch dabei behält das subjektive Gefühl, die innere Stimme in der eigenen Brust, schließlich das letzte Wort.

Wenn man also den religiösen Wert einer Erscheinung bestimmen will, so muß man sich von vornherein darüber klar sein, daß es sich dabei nicht um wissenschaftliche Urteile im strengen Sinne des Wortes handeln, daß man jedenfalls nichts „beweisen“ und nichts „widerlegen“ kann. Es kann sich nur um Verständigungsversuche handeln, die zur gegenseitigen Klärung und Vertiefung aller derer dienen können, die in den entscheidenden Fragen innerlich ähnlich

stehen wie wir und Aehnliches zu empfinden vermögen wie wir.

Wesentlich anders liegen ja die Dinge, wenn man nicht nach dem religiösen Wert, sondern nach der Christlichkeit einer Sache oder nach ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten christlichen Konfession wie dem Luthertum fragt. Hier bieten sich in der Geschichte wenigstens gewisse Instanzen dar, die entscheiden können, was Christentum usw. ist und was nicht, wenn es auch nicht immer leicht sein mag, dabei das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden und dadurch diese letzten Instanzen wirklich aufzufinden.

Wir lassen diese letztere Frage hier beiseite. Wir wollen nichts darüber sagen, ob der Pietismus lutherisch ist oder nicht. Auch ob er „christlich" ist oder nicht, das interessiert uns hier zunächst weniger und wird nur beiläufig mit gestreift werden. Wir wollen wissen, ob er religiös wertvoll ist oder nicht, d. h. ob er nach allem, was wir von unseren Voraussetzungen aus darüber auszusagen vermögen — den lebendigen Gott erreicht oder nicht.

Und wenn wir ab und zu auf Jesus verweisen und unseren Standpunkt mit demjenigen Jesu identifizieren, so mag das nur als ein Ausdruck unseres Gefühls der inneren Uebereinstimmung mit Jesus in den letzten entscheidenden Dingen gelten und als ein Ausdruck unserer Ueberzeugung hingenommen werden, daß allerdings dasjenige, was wir als religiös wertvoll bezeichnen, auch mit dem Kernpunkt des Christentums zusammenfällt. Aber der Ton liegt darauf nicht. Und wir halten uns an dieser Stelle nicht damit auf, diese Ueberzeugung mit der sonst wünschenswerten Ausführlichkeit zu begründen. Wenn man sie bezweifelt, wenn man sie für eine grandiose Selbsttäuschung hält, so kann man uns natürlich die „Christlichkeit" absprechen. Das ist dann bloß ein Name, auf den man kein Gewicht zu legen braucht. Das Urteil über den religiösen Wert der Sache in dem angedeuteten Sinne wird für uns dadurch nicht berührt.

Um nun den Pietismus religiös zu bewerten, müssen wir etwas weiter ausholen. Schon dem wenig geübten Auge fällt bei der Betrachtung der religiösen Entwicklung der Menschheit der ungeheure Abstand zwischen einzelnen Erscheinungen auf diesem Gebiete auf. Die Aeußerungen und Taten der großen religiösen Genien der Menschheit sind himmelweit verschieden von den Ausgeburten

wahnwitzigen Aberglaubens und von der Geisterfurcht der Primitiven. Hier empfindet jeder ohne weiteres einen ungeheuren Unterschied des Wertes.

Man muß aber noch einen Schritt weiter gehen. Das geschultere religiöse Urteil wird sich auch dem Eindrucke nicht entziehen können, daß der Abstand zwischen den untersten Stufen des religiösen Bewußtseins und den Offenbarungen der höchsten Edelreligion unendlich viel größer ist als der zwischen dieser Edelreligion und einem rein weltlichen Edelsinn, der außerhalb aller Religion steht, wie wir ihn etwa hier und da in der Antike finden.

Es wird hier deutlich, daß sich — wie auch sonst — so ganz besonders in der Religion — die Frage nach dem größeren oder geringeren Werte zweier oder mehrerer Erscheinungen in keiner Weise deckt mit der Frage nach ihrer gedanklichen Verwandtschaft oder ihrer historischen Abhängigkeit. Es können hier zwei Erscheinungen gedanklich ganz nahe beieinander liegen und dabei an Wert vollkommen verschieden sein.

So ist es gewiß richtig, wenn gesagt wird, daß die von Jesus ausgesprochenen Gedanken sich sämtlich im Judentum oder in anderen älteren Religionen einzeln nachweisen lassen. Und die ältesten jerusalemischen Christen konnten sich gegenüber Paulus und dem späteren hellenistischen Christentum gewiß auf viele einzelne Aussprüche Jesu berufen, wenn sie glaubten, er habe nur eine Weiterbildung und Vollendung der jüdischen Religion gebracht. Aber Jesus selber war trotz alledem viel stärker als von den Vertretern jüdischer Religion von allerlei innerlich tiefen Menschen angezogen, die teilweise ganz außerhalb jeglicher Religion gestanden zu haben scheinen und mit seinen religiösen Ideen nicht die mindeste Berührung zeigten, mochten es nun Samariter oder Phönizier, Zollbeamte oder römische Offiziere sein. Und ähnlich verhält es sich mit manchem innerlich tiefen, aber unreligiösen Weltkind neuerer Zeit. Schiller war gewiß kein „Christ". Wir haben von ihm viel weniger christliche oder christentumsfreundliche Aussprüche als etwa von Goethe. Und doch konnte dieser sein großer Freund an ihm die „Christustendenz" rühmen, die ihm eingeboren gewesen sei.

Diese Tatsachen deuten darauf hin, daß die höchsten religiösen Werte in der Religion auf einer inneren Beschaffenheit des Menschen beruhen, die mit dem, was wir gemeinhin „Religion" nennen,

mit der großen Masse der religiösen Vorstellungen und Tätigkeiten der Menschheit nur sehr lose zusammenhängt. Sie deuten darauf hin, daß vielfach solche Menschen dem lebendigen Gott am allernächsten kommen, die sich von der Normallinie des religiösen Bewußtseins der Menschheit recht erheblich entfernen, ja vielleicht überhaupt nicht eigentlich „religiös" sind.

Vergegenwärtigt man sich andrerseits alles das, was mitten in der Religionsgeschichte drinliegt, die religiösen Vorstellungen der Menschheit mit all ihren tollen Wunderlichkeiten samt all den bedenklichen Erscheinungen religiöser Betriebsseligkeit, religiöser Leidenschaft, religiösen Wahnsinns, so wird man sagen müssen, daß gerade das religiös Geringwertige in der Religionsgeschichte im Vordergrunde steht und sozusagen die Normallinie bildet, an die sich die höheren Werte mehr außenseitig angliedern.

Man sollte diesen Dingen noch viel schärfer ins Auge sehen, als das gewöhnlich geschieht. Es ist doch eine Entdeckung von revolutionärer Wirkung, wenn man sich einmal dessen bewußt wird, daß die Geschichte des Gottsuchens und des Gottnaheseins der Menschheit keineswegs mit der allgemeinen Religionsgeschichte zusammenfällt, sondern eine große Strecke weit neben ihr herläuft und gelegentlich stark von ihr abbiegt. Diese Entdeckung läßt uns plötzlich alles in anderem Lichte sehen. Sie zeigt uns auf einmal Freunde, wo wir vorher nur Feinde sahen, und entfernt uns von Andern, die wir früher uns nah verwandt glaubten. Sie rückt uns auf einmal weit weg von allerlei „frommen" Menschen, die sich vielleicht ganz ähnlicher religiöser Ausdrücke wie wir bedienen und, rein intellektuell angesehen, beinahe dieselbe religiöse „Weltanschauung" haben wie wir, aber dem lebendigen Gott gegenüber innerlich eine ganz andere Stellung einnehmen. Und sie stellt uns auf einmal an die Seite von solchen, die sich an unseren religiösen Uebungen nicht beteiligen und über Gott und göttliche Dinge viel skeptischer denken wie wir, aber unbewußt doch Gott und seiner Sache ähnlich dienen wie wir.

Das ist der Grund gewesen, warum Männer wie Johannes Müller und Lhotzky, denen es im Innersten doch lediglich um Gott zu tun war, die kecke und beinahe horrende Alternative aufstellten: Religion o d e r Reich Gottes. Sie wandten der Religion völlig den Rücken, sie wollten mit Religion überhaupt gar nichts mehr

zu tun haben, um das „Reich Gottes" erlangen zu können [1]). Das ist nun zwar sicherlich reichlich einseitig. Normalerweise vollzieht sich doch wohl der Vorgang des Gottfindens in den Formen der „Religion". Aber notwendig ist das durchaus nicht.

Wenn das aber richtig ist, so darf man die Religionsgeschichte im ganzen zunächst überhaupt nicht mit dem lebendigen Gott in Beziehung setzen. Man darf sie im ganzen nicht als eine allmähliche Selbstoffenbarung Gottes oder eine schrittweise Annäherung an Gott oder an etwas desgleichen betrachten, sondern man muß sie zunächst einmal rein menschlich betrachten, als eine Aeußerung des menschlichen Geistes, die zunächst mit dem lebendigen Gott gar nichts zu tun hat.

Tut man das, so findet man bald, daß man es zunächst in der Religion in allen wesentlichen Zügen — ähnlich wie in der Kunst — mit einem Stück großartiger Phantasietätigkeit der Menschheit zu tun hat. So hat sie denn auch derjenige unter den Philosophen der Gegenwart beschrieben, der unter den Kennern der Menschen- und Völkerpsyche fraglos an erster Stelle steht: Wilhelm Wundt [2]).

Stellt man dann freilich neben diese reinmenschliche Betrachtung sozusagen die göttliche, d. h. sucht man in dieser Religionsgeschichte nun auch einmal das, was man selbst als den lebendigen Gott gefunden und erkannt hat, so wird man sicherlich auch davon mancherlei in dem ganzen bunten Spiel menschlicher Phantasiereligion, das wir „Religion" heißen, finden. Man wird einen, wenn auch schmalen, Strich inmitten dieses wechselvollen und weithin „gottlosen" Stromes finden, der deutliche Spuren lebendigen Gottesgeistes trägt.

Aus diesen Gründen empfiehlt es sich, in der Entwicklung des gesamten religiösen Bewußtseins der Menschheit eine mensch-

---

1) Müller meint dabei wirklich Religion, sofern man unter Religion die bewußte Beziehung des Menschen zur Gottheit versteht, nicht bloß „Religion" in Anführungsstrichen, wie man ihn oft interpretiert. Aehnlich ist es — wenn auch vielleicht nicht ganz ebenso — bei Lhotzky.

2) In seinem zweiten Band der Völkerpsychologie „Mythus und Religion" in drei Teilen, Leipzig Engelmann 1905 ff., vgl. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie[1] u. [2], Leipzig 1912. Dazu K. Thieme, Zu Wundts Religionspsychologie, Leipzig 1910 und W. Schaller, Aus Wundts Religionspsychologie, Christliche Welt 1912, Nr. 25 und 26.

liche und eine göttliche Linie zu unterscheiden. Die menschliche reicht bis in die ältesten Zeiten primitiver Religion zurück und geht bis in unsere Tage weiter. Die göttliche Linie setzt sehr viel später ein, zunächst sehr zart, sehr schwer erkennbar, um immer deutlicher in die andere Linie hinein- und über sie hinauszuwachsen. Wir möchten das religiöse Leben, soweit es sich auf der menschlichen Linie hält, als Phantasiereligion, soweit es auf der göttlichen Linie liegt, als Gottinnigkeit bezeichnen [1]).

Es kommt nun bei der religiösen Urteilsbildung alles darauf an, daß das geistige Auge die wahre Gottinnigkeit von der bloßen Phantasiereligion unterscheiden lernt. Merkwürdigerweise hat die theologische Wissenschaft dieser elementaren Aufgabe noch sehr wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Planmäßig hat sie — wenn auch in seiner Einseitigkeit — erst Einer ins Auge gefaßt, den man trotz seiner theologischen Vergangenheit einen Laien nennen möchte; eben Johannes Müller. Denn alle seine Schriften und Reden laufen darauf hinaus, das wirkliche innere „aus Gott geborene" Leben richtig zu beschreiben und es eben dadurch zu wecken oder vielmehr die Hemmungen zu beseitigen, die wir durch unsere verkehrten Meinungen darüber ihm immer wieder entgegenstellen. Ehe man freilich mit diesen höchst verdienstlichen, die Dinge bei der Wurzel packenden Ausführungen Müllers gedanklich erfolgreich arbeiten könnte, müßte man sie begrifflich durcharbeiten und auf die Höhe wissenschaftlicher Erkenntnisse erheben.

Dazu ist hier natürlich nicht der Ort. Wir können hier nur in aller Kürze auf einige charakteristische Merkmale der Gottinnigkeit hinweisen, zu deren Erkenntnis uns ganz besonders Müller die Wege geebnet hat.

Von Jesus an haben uns die besten Geister immer wieder gesagt, daß Gottinnigkeit vor allem „Leben" sei. Das ist es, was eigentlich im Mittelpunkte der ganzen Bergpredigt [2]) steht. Und diese große Einsicht hat einen Paulus ebenso erfüllt wie den Verfasser der Johanneischen Schriften. Sie ist es gerade, die uns das vierte Evangelium trotz einzelner Absonderlichkeiten so über-

---

1) Diese Termini decken sich übrigens nahezu mit dem, was Müller und Lhotzky mit „Religion" und „Reich Gottes" meinen.

2) Vgl. besonders Müller, Die Bergpredigt, verdeutscht und vergegenwärtigt. 1906. ²1908.

aus anziehend und wertvoll macht. „In ihm war das „Leben“ und das „Leben“ war das Licht der Menschen.“

Die großen religiosi haben immer gewußt, daß Gottinnigkeit nicht in einem festen System von Anschauungen oder von Handlungen oder irgend etwas dergleichen, sondern in innerer Lebendigkeit besteht.

Lebendigkeit! das heißt: Sich einstellen mit ganzer, tiefster Seele auf seine Umgebung, Kräfte von außen auf sich einwirken lassen, Kräfte in sich dadurch auslösen lassen und dadurch wachsen; nicht fertig sein, nicht ausruhen können, sondern sich immer weiter entfalten.

Diese innere Lebendigkeit zeigt zweifellos eine deutliche Analogie zu den Vorgängen des physischen Lebens. Sie wird aber nicht dadurch klarer gemacht, daß man nun die Tatsachen und Gesetze der natürlichen Biologie gewaltsam hinüberträgt in das seelische Leben und eine große naturphilosophische Theorie daraus macht [1]). Nur einzelne Züge sind analog. Gerade sie aber sind besondes wichtig. Es sind vor allem die folgenden.

Da ist zunächst das Wachstum. Der gottinnige Mensch bringt es nicht fertig, sich einzuspinnen in feste Stimmungs- oder Gedankenwelten. Das treibende Leben in ihm sprengt immer wieder die Hülle und weist ihn weiter. Neue Aufgaben wachsen ihm zu, neue Fragen und neue Antworten gehen ihm ständig auf. Er hat kein festes definitives Ziel, dem er zusteuert, um schließlich an ihm müde niederzusinken [2]). Er wächst, und mit ihm wachsen die Ziele, die Hoffnungen und die Gedanken, die Freuden und die Schmerzen. Ein rastloser Born des Lebens quillt in ihm. Es liegt ihm nahe genug, zu jubeln: „Ewige Jugend schwör ich mir selbst.“

Und dann ist da die Aufgeschlossenheit gegenüber der Umwelt. Auch das natürliche Leben beruht auf Stoffwechsel, auf einem unablässigen Geben und Nehmen. Ebenso muß die „Seele“, wenn sie leben will, sich dem Geschehen und den Aeußerungen der Menschen ihrer Umgebung öffnen, um von ihnen die Anstöße zu neuem Leben zu empfangen und die tiefsten Kräfte ihres innersten Wesens von ihnen entfesseln zu lassen. Dar-

1) Man erinnere sich an Henry Drummond, Das Naturgesetz in der Geisterwelt, 1883 ff.

2) Vgl. hierzu vor allem Müller, Das Ziel. München 1908.

rum kann sich der gottinnige Mensch nicht abschließen gegen die Lebensimpulse seiner Umgebung oder sich in Gegensatz zu ihr stellen. Das würde ihm seelischer Selbstmord dünken. Er muß sich der Umwelt erschließen. Sie ist das Material, von dem er innerlich lebt. Sie ist ein täglicher Bote Gottes an ihn. Mit tausend tastenden Fingern spürt er die göttlichen Tendenzen allenthalben in ihr auf, fragt sie, was sie von ihm will, und steht ihr Rede und Antwort.

Beides aber, das Wachstum und die Weltaufgeschlossenheit, zeichnet sich wieder genau wie beim physiologischen Leben — durch große Natürlichkeit aus, d. h. durch eine gewisse gradlinige Unmittelbarkeit und Notwendigkeit, die das Gegenteil alles Künstlichen ist. Da wird nichts gemacht und nichts erzwungen. Alles geschieht organisch fortschreitend, von innen heraus sich notwendig über das Alte hinaus gradlinig weiterbildend. Darum erträgt das gottinnige Leben nicht die Gewaltsamkeiten programmatischer Bekehrungsversuche noch auch die planvolle Regelmäßigkeit erbaulicher religiöser Uebungen, sondern erfährt — den mannigfachen Lebensimpulsen folgend — in unregelmäßigen, bald seltener, bald häufiger auftretenden Bereicherungen oder Erschütterungen die Wachstumsfortschritte seines inneren Wesens.

Bei Jesus haben wir dieses „Leben" in aller nur wünschenswerten greifbaren Deutlichkeit. Bei ihm wird auch klar, daß dieses Leben seine heimlichen Wurzeln überall im lebendigen Gotte hat, d. h. daß es eben im Grunde „Gottinnigkeit" ist. Es saugt seine Nahrung fortwährend aus der unsichtbaren unendlichen Kraft, die hinter den Dingen steht. Gleichwohl tritt die phantasiemäßige Beschäftigung mit Gott und göttlichen Gegenständen bei Jesus völlig zurück.

Man achtet auch darauf immer viel zu wenig, wie nebensächlich für die wahrhaft Frommen die Vorstellungen von den himmlischen Dingen sind. Wer wirklich Gott hat, braucht ihn eben auch nicht immerzu vor sich zu sehen. Er hat gar nicht das Verlangen danach, ja, er sträubt sich vielleicht dagegen, weil er nur allzugut weiß — eben von seinem tiefen Gotterleben her weiß — wie inadäquat, wie hilflos die Phantasie in diesen Dingen ist.

Jesus hat Gott niemals beschrieben. Er hat überhaupt bemerkenswert wenig über Gott selber gesagt. Seine Gleichnisse fangen niemals an „Gott ist gleich . .", sondern „Das Reich Gottes

ist gleich . .". Es handelt sich also immer um das „Leben", aber nie um die phantasiemäßige Vorstellung von den göttlichen Dingen.

Derartige Beobachtungen setzen uns in den Stand, das Wesen der Gottinnigkeit zu erfassen, und schärfen uns den Blick dafür, daß wir sie allmählich von der bloßen Phantasiereligion unterscheiden lernen. Sie zeigen uns aber doch auch, daß diese beiden Fäden, aus denen alle Religion gewoben ist, nicht so leicht voneinander getrennt werden können.

Es wurde schon oben gesagt, daß Müller entschieden den Gegensatz überspannt. Phantasiereligion kann nicht ohne weiteres als kontradiktorisches Gegenteil der Gottinnigkeit bezeichnet werden. Wer gottinnig ist, braucht damit noch nicht alle Phantasiereligion zu negieren, und wer Phantasiereligion hat, braucht deswegen noch nicht von aller Gottinnigkeit ausgeschlossen zu sein. Man wird sogar sagen müssen, daß es reine Gottinnigkeit, die alle religiösen Phantasien abgestreift hätte, doch nur recht selten gibt und daß es vielleicht — wenigstens unter uns in gut christlichen Ländern — auch nicht allzuviel reine Phantasiereligion gibt, die nicht wenigstens ein Körnlein von Gottinnigkeit in sich berge.

Offenbar kann beides bis zu einem gewissen Grade ganz leidlich miteinander bestehen. Es ist doch beinahe nötig, daß auch der gottinnige Mensch den Gott, von dem er sich ergriffen weiß, sich phantasiemäßig vorstellt, und es ist mindestens menschlich begreiflich, wenn er der traditionellen Religion, der er vielleicht das Werden seiner Gottinnigkeit mit verdankt, auch für sein persönliches Leben allerlei phantasiemäßige Gottesvorstellungen entnimmt. Solange sich diese Phantasien in engen Grenzen halten, schaden sie nichts, sondern fördern vielleicht sogar das gottinnige Wesen, sofern sie es immer von neuem zum Bewußtsein bringen und starke Gefühle der Lust dabei auszulösen vermögen. Der gottinnige Mensch kann deshalb die Phantasie ganz ruhig gewähren lassen, solange sie nur bescheiden im Hintergrunde bleibt und mit leisen Klängen sein gottinniges Leben in aller Zartheit begleitet.

Freilich liegt die Gefahr immer außerordentlich nahe, daß die Phantasie eben nicht im Hintergrunde bleibt. Sie, als das ältere und zugleich leichtere, gefälligere, bequemere Moment in aller Religion schiebt sich nur allzu oft rasch an die Stelle der langsam sich bildenden Gottinnigkeit, drängt diese zurück und macht sich breit, meist ohne daß der Mensch davon etwas ahnt.

Dann hat man nicht mehr Gott, sondern ein Phantasiebild von ihm. Man entzieht sich den suchenden Händen des lebendigen Gottes, um sich an seinem schönen phantastischen Abbilde zu berauschen. Dann glaubt man gerade recht nahe bei Gott zu sein und merkt nicht, daß man auf eine viel niedrigere Stufe der Religion langsam zurückgesunken ist. Man hat dann eine Religion, die vielleicht gar nicht wie „Heidentum" aussieht, aber psychologisch betrachtet nichts Anderes ist als dieses.

So schießt die Phantasie ins Kraut und überwuchert dabei das innere Leben, um es schließlich zu ersticken. Diese Gefahr ist deshalb um so größer, weil niemand von uns dauernd gottinnig ist. Denn es ist übermenschlich, von Gottes Geist zu allen Zeiten in voller Gleichmäßigkeit erfüllt zu sein. Die wirkliche Gottesnähe der Seele beschränkt sich doch immer nur auf einzelne Momente oder auch Perioden. Dazwischen greift die hungernde Seele unwillkürlich nach der Phantasie und sättigt sich, ohne es zu wissen, an den Steinen, die ihr von dieser geboten werden.

So gleitet in der Geschichte der Religion und in der religiösen Entwicklung des Einzelnen die Gottinnigkeit fortwährend in Phantasiereligion über, und es kommt nur darauf an, daß schließlich jene den Sieg davonträgt und das Spiel der Phantasie so stark in Schach zu halten vermag, daß das innere Leben sich dauernd frei entfalten kann.

Betrachtet man nun von diesen Voraussetzungen aus den Gang der Religionsgeschichte, so entdeckt man bald ein sehr wichtiges Gesetz, das speziell auf die Entstehung des Pietismus das hellste Licht wirft und uns die Lösung der Frage nach dem religiösen Wert dieser so umstrittenen Erscheinung außerordentlich erleichtert.

Anfänglich ist offenbar alle Religion restlos Phantasiereligion. Sie schafft Bilder von Göttern, Engeln, Dämonen, Heiligen und Teufeln. Sie hat als solche mit dem lebendigen Gott ebensowenig etwas zu tun wie die bildlichen Darstellungen oder musikalischen Aeußerungen primitiver Völker, die auf außerreligiösem Gebiete liegen. Allmählich aber tauchen in einzelnen Menschen zarteste Ansätze zu Gottinnigkeit auf. Wir glauben solche Ansätze besonders deutlich im israelitischen Prophetismus zu bemerken und sehen sie dort wachsend an Einfluß gewinnen. In Jesus tritt schließlich Gottinnigkeit in eminentem Maße vor uns und wird

von da an ein entscheidender Faktor in der Menschheitsentwicklung.

Freilich das Christentum als Gesamterscheinung ist noch nichts weniger als reine Gottinnigkeit. Das ist augenscheinlich immer so, wenn Gottinnigkeit in die Breite wachsen will und Massenreligion wird: ihr Sieg ist dabei zugleich ihre Niederlage. Sie gleitet in Phantasiereligion über und wird dabei wieder ganz oder fast ganz von Phantasien überwuchert. Das ist auch sofort im ersten Christentum der Fall, wo eine wahre Flut von Phantasien und phantastischen Gedankengebilden aus dem jüdischen Kultus und aus den hellenistischen Mysterienreligionen hereinströmt und die von Jesus ausgegangene Lebensbewegung beinahe verschüttet. Aber die Gottinnigkeit erhebt sich doch langsam wieder aus diesem Strom und sucht, immer von neuem und mit immer besserem Erfolg, dieser von vielen Seiten neu andringenden Fluten Herr zu werden.

Und das ist noch heute das Bild unseres Christentums: eine Fülle von mehr oder weniger verhüllten religiösen Phantasievorstellungen, deren Wurzel oft bis in die primitive Religion zurückreicht[1]), nicht zu vergessen die immer neu sich bildenden Phantasien, die mit derselben psychologischen Notwendigkeit in unreifen Seelen heute noch entstehen wie vor Tausenden von Jahren; mitten darin aber doch auch vielerlei Spuren wahren gottinnigen Lebens.

Dabei aber bemerkt man eine fortwährende Veränderung in den Formen der Phantasiereligion. Sie gleicht sich deutlich der Gottinnigkeit immer mehr an. Es kann ihr ja in ihrer jeweiligen Form nicht verborgen bleiben, wie wenig sie noch gottinnig und wahrhaft christlich ist. Indem sie also immer wieder sich umbildet, oder ganz von neuem entsteht, vermeidet sie mehr und mehr die groben äußeren Differenzen, durch die sie sich von der Gottinnigkeit unterscheidet. Sie will Gottinnigkeit werden. Und in diesem Bestreben schaut sie gleichsam immer aufmerksamer auf die Art der großen gottinnigen Persönlichkeiten hin und sucht die Züge, die sie dort findet, nachzubilden, diejenigen aber, die dort fehlen, auch von sich selber abzustreifen.

---

1) Vgl. hierzu besonders Wundt, Völkerpsychologie II, 3. Teil, S. 593 ff. und Schaller a. a. O., Abschnitt 4.

Das ist das Gesetz der wachsenden Annäherung der Phantasiereligion an die Gottinnigkeit.

Der Katholizismus hat noch ein ganzes Heer von Halbgöttern unter dem Namen von Heiligen in seiner volkstümlichen Phantasiereligion, obwohl Jesus, das Urbild der Gottinnigkeit, dem auch der Katholik dient, von derartigen Phantasien nichts an sich trägt. Die protestantische Phantasiereligion hat damit aufgeräumt. Sie macht den Versuch, viel genauer die Gedankenwelt nachzubilden, die Jesus und seine großen Apostel gehabt haben.

Man darf nun aber nicht denken, daß man damit auch wirklich die Gottinnigkeit ohne weiteres erreicht hätte. Gewiß, die Absicht besteht immer. Und der Ansatz ist meistens auch ganz richtig. Fast jede religiöse Reformation, fast jeder Ruck aus der Umklammerung der religiösen Phantasien ins wirkliche religiöse Wesen, bedeutet einen energischen Schritt auf den lebendigen Gott hin. Es zeigt sich aber immer und immer wieder, daß es meistens zunächst beim guten Ansatz bleibt und der Fortgang dem guten Anfang nicht entspricht. Es zeigt sich fast immer, daß wohl zunächst ein Stück Gottinnigkeit erreicht wird, daß man aber sehr bald wieder unvermerkt mitten in der reinen Phantasiereligion drin ist. Die Macht der Masse wirkt immer wieder in dieser Richtung.

Und wenn so die neuentstehende Phantasiereligion der wahren Gottinnigkeit äußerlich immer ähnlicher wird, so ist das nicht bloß ein Fortschritt, sondern zugleich eine Gefahr. Gewiß wird dadurch vielen Einzelnen der Uebergang zur wahren Gottinnigkeit fortwährend erleichtert. Den meisten Andern aber wird er eben dadurch nur erschwert. Denn sie vermögen nicht mehr die Phantasiereligion, der sie dienen, als solche zu durchschauen. Sie halten sie schon für die reinste Gottinnigkeit und können, viel schwerer als ihre Vorgänger auf früheren Stufen, vom Gegenteil überzeugt werden.

So kommt es, daß dieser große Assimilierungsprozeß der Phantasiereligion weithin keine wirkliche Annäherung, sondern nur ein äußeres immer täuschenderes Nachbilden der wahren Gottinnigkeit bedeutet. Er gibt vor, das Ziel zu erreichen, das er erstrebt; aber er erreicht es tatsächlich im allgemeinen nicht; und er erreicht es um so weniger, je geflissentlicher er seine Erlangung vortäuscht.

Er verschleiert dadurch den inneren Tatbestand. Das ist das schwere Verhängnis, das in diesem Prozeß liegt. Er nähert sich

im ganzen nicht wirklich der Gottinnigkeit an, sondern verwischt meistens nur die Grenzen zwischen den beiden Lebenswelten bis zur Unkenntlichkeit. Er läßt die Phantasiereligion selber als reinste Gottinnigkeit erscheinen und täuscht, indem er das tut, dem phantasiereligiösen Menschen vor, er sei im Besitze der tiefsten und echtesten Frömmigkeit.

Und diesem Gesetze folgt nun eben in ganz besonderem Maße der Pietismus. Er ist diejenige Form des evangelischen Christentums, die noch viel genauer, als wie dies bis dahin von irgendwelcher Seite geschehen war, die großen Zentralwerte und Zentralgedanken des Christentums phantasiemäßig nachbildet. Er sieht ganz richtig, daß das „neue Werden" der Mittelpunkt aller wahren Christlichkeit ist. Er sieht ganz richtig, daß dazu auch eine kritische Stellung zur Welt in einem gewissen Sinne gehört. Aber er erreicht das alles nun tatsächlich nicht in der hohen und feinen Weise, wie das etwa bei Jesus da war; er faßt nicht das wirkliche innere Leben selber; sondern kommt im allgemeinen über ein bloßes Nachbilden desselben nicht hinaus.

Gewiß hat man im Anfang — etwa bei Spener — den Eindruck, daß hier wieder einmal der entscheidende Schritt in das Herz des christlichen Wesens hinein getan werde, nach all den dürren Zeiten verstandesmäßiger Abirrungen. Aber sobald die Bewegung nur einigermaßen ins Große wächst, sobald eben aus den Anregungen Speners und Anderer die breite Bewegung wird, die der Historiker Pietismus nennt, da sind wir wieder mitten in einer üppig wuchernden Phantasiereligion drin. Wir hofften, hier werde nun das Himmelreich wirklich einmal auf die Erde heruntergeholt; und wir entdecken plötzlich, daß wir es schließlich nur mit einer überaus täuschenden Imitation desselben zu tun haben, die ihren Anhängern am Ende nicht bloß den Weg zum wahren Himmel versperrt, sondern ihnen sogar die Sehnsucht danach langsam aus dem Herzen saugt.

Und wenn uns dann auch inmitten dieses Pietismus immer wieder einzelne Charaktere oder auch ganze Gruppen entgegentreten, die sich — ähnlich wie Spener — deutlich mit aller Energie auf jenem Wege zum Herzen des Christentums halten und aus dem Irrgarten pietistischer Phantastik mit großer Entschiedenheit auf wahre Gottinnigkeit dringen, so ändert das doch an dem Bild der pietistischen Denkweise als Gesamterscheinung nichts.

Gewiß wird niemand zu behaupten wagen, daß kein einziger »Pietist« ein wirklich gottinniger Mensch gewesen wäre. Nicht bloß haben viele »Pietisten« den Weg aus dem eigentlichen Pietismus heraus zu wahrer innerer Vertiefung gefunden. Sondern es ist auch — wie wir noch zeigen werden — unter ganz besonderen Umständen möglich gewesen, daß hier und da jemand gleichzeitig gottinnig und gut pietistisch denken und leben konnte. Das ändert aber an der Tatsache nichts, daß der Pietismus *im ganzen* den Charakter einer reinen Phantasiereligion trägt. Und zwar ist er *diejenige Form der Phantasiereligion, die die täuschendste Imitation gottinnigen Wesens darstellt*, die wir bis jetzt im Christentum und in der Religionsgeschichte überhaupt erlebt haben. Als solche aber *gefährdet er nicht bloß notwendig das innere Leben aufs schwerste, sondern erstickt es sogar vielfach unverkennbar.*

Wir erreichen hier die Wurzel jener eigentümlichen Tatsache, daß der Pietismus auf den ersten Blick als Christentum edelster und echtester Art erscheint und selbst von sehr tief angelegten Menschen immer wieder als höchste Stufe religiösen Wesens gepriesen wird, und haben doch zugleich die Erklärung für seine zahlreichen, damit in wunderlichem Widerspruch stehenden haarsträubenden „Auswüchse“.

Ueberblicken wir von hier aus noch einmal die pietistische Gedankenwelt im Zusammenhang nach *zwei* Seiten hin. Wir untersuchen zunächst diese Gedankenwelt selber. Dabei wird ihr *phantastischer Charakter* deutlich werden. Dann verfolgen wir ihre Wirkungen auf Sinnesart und Lebensführung. Dabei wird ihre *lebenzerstörende Kraft* sich offenbaren.

Schon der *Gottesgedanke* des Pietismus ist beachtenswert. Der Pietist wendet sich im Gebet meist gar nicht an „Gott“, sondern an den „Herrn“. Mit diesem biblischen Ausdruck meint er offenbar zunächst Jesus; doch verbindet er damit deutlich zugleich die Vorstellung des höchsten, allmächtigen göttlichen Wesens, wie dies in Luthers Altem Testament mit demselben Worte von Gott geschieht [1]).

---

1) Nach dem Vorgange der LXX, die das hebräische Jahwe mit κύριος übersetzen, um den unaussprechlichen Gottesnamen zu vermeiden (= adonaj).

Das ist bemerkenswert. Es liegt darin das unbewußte Geständnis, daß Gottvater selber, der doch der unverrückbare Mittelpunkt alles wahren Christentums bleiben muß und zu dem allein Jesus uns hinführen wollte, im Pietismus (ähnlich wie im Katholizismus) in den Hintergrund rückt, während der „Herr", d. h. Jesus (ähnlich wie dort die Heiligen und die Kirche), seine Attribute übernimmt.

Dieser „Herr" erfüllt nun fortwährend die Phantasie der „gläubigen" Pietisten. Er ist fortwährend in ihrer Nähe, beschäftigt sich fortwährend mit ihnen, gibt ihnen Winke und Zeichen, führt ihnen Personen in den Weg und ordnet Verhältnisse und Vorgänge fortwährend ihnen zuliebe in bestimmter Weise.

Mit aller Deutlichkeit malt man sich das Bild des „Herrn" aus. Bald sieht man ihn als großen, gütigen, dem Herrgott ähnlichen Gottmenschen neben sich; bald schaut man ihn im Geiste als den Gekreuzigten; bald als den Bräutigam, der Hochzeit macht, bald als das Lamm, das der Welt Sünde trägt. Man bedient sich dabei dieser Begriffe nicht etwa als bildlicher Verdeutlichungen — wie sie im Neuen Testament vorübergehend als sprachliche Hilfsmittel gebraucht werden — sondern man realisiert sie sich phantastisch, um suggestive Wirkungen von ihnen zu erzielen.

Es ist bekannt, zu welchen tollen Verirrungen dieses Phantasiespiel ab und zu geführt hat. So wissen wir aus der ersten Zeit der Herrnhuter von einem geradezu pathologischen Kultus, den man mit derartigen Phantasiebildern vom Heiland trieb. Bald legte man die Hände weinend in seine blutenden Seiten, bald koste man im Geiste den stillen, weichen, leidenden „Bruder Lämmlein". „Die Heilandsliebe wurde in tändelnden, oft läppischen Formen und in Bildern der ehelichen Liebe bis zur Obszönität ausgeprägt. Die Natürlichkeit und konkrete Anschaulichkeit, die Zinzendorf in den einfachen Verhältnissen Amerikas noch höher schätzen gelernt hatte, wurden im Gemeindeleben zur Verzerrung. Die geistlichen Lieder, ja sogar Kultus und religiöse Geselligkeit, waren voll solcher Züge („Schätzelgesellschaften" und „Niedlichkeiten", besonders zur Feier des „Seitenhöhlchens",

---

Der bedenkliche Prozeß der Verwischung der Grenzen zwischen Gott und Christus, der im Anschluß daran bei Paulus gelegentlich einsetzt (vgl. I. Kor. 1, 31 2, 16), wird im Pietismus vollendet.

das man auf Papier, umflattert von Täubchen, Fischchen usw., darstellte)" [1]).

So verschwindet der lebendige Gott. Statt dessen rankt sich die Phantasie an der Gestalt des biblischen Jesus empor. Aber auch Jesus, so sehr man ihn vergöttlicht, erscheint hier im Grunde mehr als Halbgott denn als Gott im Vollsinne des Wortes. Denn die ans Hohelied angelehnten Bezeichnungen des Verhältnisses zu ihm als „Freund" oder „Bräutigam" dienen immer dazu, wie Ritschl richtig bemerkt, „den göttlichen Faktor zu degradieren" [2]). So verschwindet das eigentlich Göttliche in seiner übermenschlichen Souveränität überhaupt. Man darf sich nicht wundern, daß dabei auch sonst ein Zurückgleiten in heidnisches Wesen erfolgt. Die ganze heidnisch-religiöse Phantasiewelt, die in der Bibel schlief, wird wieder aufgeweckt. Man vergegenwärtigt sich wieder mit aller Plastik Himmel und Hölle und bevölkert sie mit Engeln und Teufeln. Man nimmt mit Vorliebe selbst den uralten Dämonenglauben der primitiven Religionen wieder auf, der sich im Bewußtsein des jüdischen Volkes gehalten hatte und von da aus ins Alte und selbst ins Neue Testament hineingekommen war.

So baut man sich, ohne es zu wissen, den heidnischen Götterhimmel wieder auf, den die Propheten und nach ihnen Jesus zerschlagen hatten. Man tut es freilich im allerchristlichsten Gewande. Denn man bildet ja die Gottinnigkeit Jesu nach. Außerdem hindert der Wortlaut der Heiligen Schrift, der man sklavisch folgt, die Phantasie daran, allzu üppig nach diesen Seiten hin ins Kraut zu schießen.

In eben dieser pietistischen sklavischen Schriftbenutzung liegt auch ein Stück verkappten Götzendienstes. Denn auch die Heilige Schrift ist dem Pietisten gewissermaßen ein persongewordenes Göttliches — der Gottesbote, der, in sich einheitlich wie ein einziges redendes Wesen, von A bis Z den göttlichen Willen und die absolute Wahrheit verkündet.

Der Pietismus berührt sich an dieser Stelle mit einer phan-

---

1) H. Stephan, Handbuch der Kirchengeschichte IV. Die Neuzeit. Tübingen 1909, S. 45.

2) Ritschl II S. 44. Dort heißt es weiter: „Oder, um es deutlicher zu sagen, das Liebesspiel, bei welchem nicht die Ehrfurcht vor dem Herrn, sondern der Verkehr mit dem Freunde auf dem Fuße der Gleichheit maßgebend ist, ist eine praktische Verleugnung der Gottheit Christi."

tastischen Schriftbetrachtung, die sich bei allen auf heilige Bücher sich stützenden Massenreligionen findet. Wir haben dieselbe Erscheinung ja bei der volkstümlichen Orthodoxie aller Kirchen der Reformation und — trotz gewisser Einschränkungen — auch im Katholizismus. Aber kaum irgendwo sonst hat die Phantasie vermocht, die Empfindung für alle die Widersprüche und alle die sprachlichen und gedanklichen Unterschiede und Schattierungen innerhalb der Bibel in dem Maße abzutöten, wie im Pietismus. Das ist natürlich nur dadurch möglich, daß man der Phantasie im weitesten Umfange gestattet, mit Hilfe von Allegorie und Symbolik in die heiligen Schriften hineinzulesen, was sie hineinlesen will.

Die Schrift ist in Wahrheit ein Strom, der göttliche Goldkörner und menschliche Kiesel, ja selbst hier und da groben Unrat in wunderlicher Mischung mit sich führt. Aber die Pietisten dämmen diesen Strom in ihrer Weise ein und fassen ihn in ein Becken, so daß er zum glatten Spiegel wird, der die ganze Phantasiewelt des ihn beschauenden Pietisten getreulich widerspiegelt, während das Allzumenschliche in ihr ebenso wie das göttliche Gold in der Tiefe verborgen bleibt.

Es ist ein höchst sonderbares Schauspiel, zu sehen, wie der Pietismus die Schriftwissenschaft mit aller Schärfe verwirft, um — wie er meint — im Besitz der vollen Autorität der inspirierten Schrift zu bleiben. Er schilt nicht selten die theologische Wissenschaft eine anmaßende Dirne, die sich zur Herrin aufwirft über die göttliche Offenbarung, und will sich selber in aller Demut dem heiligen Buche unterwerfen [1]). Und dabei will doch die Wissenschaft prinzipiell absolut nichts Anderes, als in aller Vorurteilslosigkeit und Selbstlosigkeit die alten Bücher so reden lassen, wie sie reden, und alles möglichst so verstehen, wie es der Wortlaut und der Zusammenhang verlangt, während gerade der Pietist in Wahrheit fortwährend die Schrift meistert, indem er alle möglichen Geschichten als Bilder nimmt und sich willkürlich deutet, ganze Serien von Kapiteln des Alten Testaments auf Jesus oder die gläubige Gemeinde bezieht, hingegen über unendlich viele

1) Vgl. dazu z. B. die Blankenburger Verhandlungen vom August 1903, auf denen Lepsius wegen seines mit wissenschaftlichen Mitteln geführten Kampfes gegen Wellhausen aus der Allianz ausgeschieden wurde.

andere sehr wichtige Einzelheiten unbewußt hinwegliest. Wir haben in dieser Schriftbenutzung ein klassisches Beispiel willkürlichster Apperzeption. Man perzipiert lesend allerlei, aber man apperzipiert nur einen ganz kleinen Ausschnitt davon, — hier ein Wort und da wieder ein Wort; und was man apperzipiert, verwandelt man noch, indem man es aufnimmt, vielfach in etwas ganz Anderes, manchmal ins Gegenteil.

Diese phantasiehafte Denkweise verrät ihre Verwandtschaft mit der vor- und außerchristlichen Religiosität darin, daß sie dem Zauber- und Mirakelwesen Tür und Tor öffnet. In dieser Linie liegt die orakelhafte Benutzung der Schrift. Das „Däumeln", das schon die Römer mit den Sibyllinen oder dem Virgil, die Griechen mit dem Homer, die Chinesen mit dem Konfuzius vornahmen, haben die Pietisten auch ins evangelische Christentum eingeführt [1]). Diese heidnische Benutzung der Schrift verleugnet ihre Herkunft auch dann nicht ganz, wenn sie in der geläuterten Form der Herrnhuter „Losungen" auftritt. In ebendieser Linie liegt auch die phantastische Art der Deutung aller möglichen äußeren Vorgänge als göttlicher Winke, die wir schon streiften. Durch Hindernisse, die man am Wege findet, läßt man sich abbringen von seinem Ziel, wie der Abergläubische vor schwarzen Katzen umkehrt. Sonderbare Geräusche, Naturerscheinungen aller Art und dergleichen deutet man sich als „Weisungen vom Herrn" und gehorcht ihnen ebenso treulich, wie der fromme Grieche von den Anordnungen des delphischen Orakels oder der Römer vom Vogelflug oder vom Befund der Eingeweide der Opfertiere sich leiten ließ. Der Herr erscheint dabei als eine Gestalt, die nichts Wichtigeres zu tun hat, als fortwährend den Pietisten die erbärmlichsten Kleinigkeiten, die sie brauchen, zu beschaffen [2]).

---

1) Vgl. dazu Ritschl II, 160, vgl. auch I, 529, 547.

2) Z. B. heißt es über die Entstehung der „Deutschen Zeltmission": „Jeder Mast, jedes Tuch, jedes Seil und jeder Wagen ist vom Herrn erbeten, und die schöne Akustik ist uns ein Beweis dafür, daß des Herrn Hand auch hierbei die leitende war" (bei Fleisch S. 154). Schon Francke hat „immer stille gesessen und nicht eher einen Schritt weiter getan, als er den Finger Gottes vor sich hatte" (Ritschl II S. 279). Und die wunderbare Unterstützung, die seine Sache oft in der höchsten Not fand, wird er nicht müde, als Beweis der göttlichen Mitarbeit zu preisen, obgleich die sehr menschlichen Zusammenhänge oft deutlich genug sind (vgl. ebenda II S. 280 ff.).

Ebenso stark wie in den Vorstellungen der religiösen Objekte wuchert die Phantasie in der pietistischen Auffassung von dem Werden des inneren Lebens, die ja, wie gesagt, an sich gut christlich ist und im Mittelpunkt der pietistischen Gedankenwelt steht. Aber der Pietist wartet nicht bittend auf dieses Werden. Er läßt es nicht durch starkes, aufrichtiges, gottergebenes Leben und Wirken in der Welt sich langsam in seiner Brust entfalten, sondern er will es machen, erzwingen, von Gott ertrotzen. Und dabei mischt sich sofort wieder die Phantasie in seine Gedanken. Er malt sich auch dieses neue Werden lebendig aus. Er betrachtet sich selber als ein von Natur völlig sarkisches, widergöttliches Wesen, das vom Herrn überwunden werden muß. Er glaubt, erst „zerbrechen“ zu müssen, ehe der Herr in ihm herrschen kann, und betrachtet es als besonders deutliches Merkmal dieses Zerbrochenseins, wenn man vor dem Herrn auch äußerlich zusammenknickt, indem man beim Beten die Knie beugt — eine Aeußerlichkeit, auf die ja überall bei den Pietisten der größte Wert gelegt wird.[1])

Das neue Werden erscheint ihm als eine tatsächlich materielle Veränderung. Er neigt dazu, es als einen physiologischen Vorgang zu beschreiben. Daraus erklärt sich auch die allgemein verbreitete Meinung, daß man die Bekehrung auch äußerlich müsse wahrnehmen und womöglich auf einen ganz bestimmten Zeitpunkt zurückführen können. Bekehrungsgeschichten, die aus der Praxis erzählt werden, steigern naturgemäß diese phantastische Vorstellung und führen den Pietisten dazu, mit äußeren Mitteln und stärkster Kraftanstrengung diesen wichtigen Prozeß bei sich oder bei Andern herbeizuführen. Daher die Bußkämpfe von Halle, daher die methodische Bekehrungsarbeit des „Methodismus“, daher die nervenerschütternden „revivals“, daher die ganze Praktik der Heilsarmee.

Bisweilen hat man in diesem Sinne ein ganzes Bekehrungsprogramm mit dem Herrn phantastisch verabredet. So hatte der bekannte Pearsall Smith in der großen Erweckungswoche von Brighton im Juni 1875 von Sonntag bis Mittwoch die „Grundlage zur völligen Hingabe“ gelegt, um vom Donnerstag ab auf

---

1) Vgl. dazu den Streit darüber in den Zeitschriften von Lepsius (Reich Christi), Jellinghaus (Mitteilungen aus der Bibelschule), Pückler (Michaelsbote) u. A. im Jahre 1901.

die Geistestaufe hinzuarbeiten, die dann am Sonntag und Montag eintreten sollte [1]).

So materialisiert man durch phantastische Vorstellung die Seele und die göttlichen Dinge. Zwei materielle Körper können nicht zusammen an einem Ort sein. Wenn Gott in mir sein soll, darf meine Seele nicht da sein; das Ich muß verschwinden. Wenn der Geist Gottes reden soll, muß mein eigener Geist entweichen. Aus dieser substantiellen Auffassung des seelischen Werdens erklärt sich auch die Neigung der Pietisten, sich nach der Bekehrung für sündlos oder wenigstens für sicher gerettet und über die unbekehrte Welt ein für allemal hinausgehoben zu halten. Eine wirkliche Neuschöpfung kann ja nicht ohne weiteres wieder in Nichts zurücksinken. So erklärte derselbe Smith in Brighton, er kenne kein Beispiel eines Rückfalls aus dem higher life [2]). Und in Deutschland sind Paul und Andere zu der Behauptung der Sündlosigkeit der wirklich Bekehrten konsequent vorgeschritten [3]). Aber auch wo man nicht auf diesem Standpunkt des „Perfektionismus" steht, entnimmt man doch der phantastischen Vorstellung vom neuen Werden das stolze Bewußtsein des Andersseins, des Besserseins als die Andern.

Damit hängt die weitere, nicht minder phantastische und spezifisch pietistische Vorstellung vom Reiche Gottes zusammen. Sie ist im Altpietismus zunächst noch mehr latent vorhanden, hat sich aber im Neupietismus immer mehr in den Vordergrund geschoben und heute fast auf der ganzen Linie den Sieg davongetragen.

Indem sich die wahrhaft Bekehrten von allen anderen Menschen, Christen und Heiden, geschieden wissen, indem sie den einen großen Trennungsstrich, der alle Wesen ihrem Werte nach unterscheidet, zwischen sich und den Unbekehrten ziehen, entsteht von selbst ihr strenger Abschluß gegen die „Welt" und ihr inniger Zusammenschluß unter einander.

Sobald sich aber die Phantasie auch dieser Vorstellungen bemächtigt, läßt sie die Bekehrten als vollendete „Kinder Gottes" und ihren Zusammenschluß als das wahrhaftige Reich Gottes

1) Vgl. Fleisch S. 20 f.

2) Ebenda S. 21.

3) Vgl. Auf der Warte, 1901, Nr. 1 und sonst. Dazu Chronik der Christlichen Welt 1911, S. 12, S. 100, S. 124 und früher.

erscheinen. Dieser Gedanke ist die stärkste Triebfeder für die in immer größerem Umfange vollzogene organisatorische Verbindung der kleinen pietistischen Einzelkreise zu großen nationalen und internationalen Verbänden geworden und ist seinerseits durch ihre Verwirklichung selber immer mehr in den Köpfen gefestigt worden.

Nun rückt man nicht bloß im kleinen Kreise sich immer näher, nennt sich „Du“ und „Bruder“ und „Schwester“ und küßt sich mit dem heiligen Bruderkuß, sondern man spannt auch die Fäden über die Länder und über die ganze Welt. Man schafft sich gemeinsame Lieder mit eigenartig anfeuernden Melodien und bildet sich durch die Fülle charakteristisch-pietistischer Termini jene biblisch-phantastische Pietistensprache, die Sprache Kanaans, die zum Erkennungszeichen der „Gläubigen“ wird.

Ein gewaltiges Netz ausgebreiteter Beziehungen umspannt die modernen Pietisten aller Länder. Ein unentwirrbares System von sich kreuzenden Organisationen verbindet sie. Eine Fülle von Zeitschriften sorgt für den Gedankenaustausch und die gegenseitige Erbauung. Und mit einer erstaunlich regen brieflichen Vielschreiberei ziehen die führenden Geister — und nicht nur diese — ein tausendfach verzweigtes Kanalsystem des geistigen Verkehrs über die pietistische Welt [1]). Dabei taucht der Gedanke der Organisation der wahren Kirche Christi in der Welt im Gegensatz zum gesamten bisherigen kirchlichen Christentum immer wieder, oft in den wunderlichsten Formen auf [2]).

Zugleich verschwindet immer mehr das Verständnis für die Andern. Wer nicht in dieser Phantasiewelt lebt, nicht ihre Sprache spricht, nicht teilnimmt an den von ihr erfüllten Veranstaltungen und Unternehmungen, gehört eben nicht zum Reiche Gottes. Mag er auch noch so gut und tüchtig oder in seiner Weise fromm und kirchlich sein, das hilft ihm nichts, er ist im Grunde ein elender, im besten Falle bemitleidenswerter Mensch. So pflegte der englische Pietismus in Zeiten, in denen sein Einfluß bei uns gering war, Deutschland in Bausch und Bogen für ein heidnisches Land,

---

1) Schon Spener stand in einem ungeheuer regen Briefwechsel. Einmal hat er in einem Jahre 622 Briefe geschrieben; dabei blieben noch immer 300 Anfragen unerledigt. Vgl. Ritschl II S. 215.

2) Z. B. Edel, Gedanken über die Entwicklung und Vollendung der Kirche.

für ein Feld voller „Totengebeine" zu erklären [1]). Und allgemein wird die Kirche kurzweg als „Welt" und „Heidentum" bezeichnet, wenn sie den pietistischen Wünschen nicht entspricht [2]); ja man scheut sich nicht, gelegentlich allerlei „Satanisches" bei ihr zu finden [3]).

Das sind in aller Kürze die wichtigsten pietistischen Gedankenkreise, an denen man den phantastischen Einschlag besonders deutlich verfolgen kann.

Wenden wir uns nun den Wirkungen dieser Gedankenwelt auf Sinnesart und Lebensführung zu.

Man kann natürlich diese Wirkungen in voller Deutlichkeit nur dort beobachten, wo sich die geschilderte Vorstellungswelt frei und ungehemmt entfaltet. Wo das der Fall ist, schnürt sie unverkennbar das innere Leben ab und führt letzten Endes den Tod alles gottinnigen Wesens herbei, so daß schließlich der Pietismus zu einer bloßen Karikatur des Christentums zu werden droht.

Das kann ja gar nicht anders sein. Es ist bereits oben darauf hingewiesen worden, wie rasch in der Religion überhaupt das phantastische Wesen, wenn es überhand nimmt, das innere Leben gefährdet. Vergegenwärtigt man sich nun die einzelnen von uns geschilderten phantastischen Züge des pietistischen Christentums, so wird man von vornherein dieselbe Wirkung nur noch in gesteigertem Maße erwarten müssen.

Wir haben oben als Charakteristika des „Lebens" Dreierlei genannt: Wachstum, Weltaufgeschlossenheit, Natürlichkeit. Alles Dreies kann vor dem Phantasieleben des Pietismus, wenn dieses sich voll auswirkt, nicht bestehen.

Die phantastische Vorstellung vom „neuen Werden" gibt das Bewußtsein eines absoluten oder zum mindesten relativen Fertigseins. Das ist schon — so oder so — das Gegenteil von „Wachstum". Wer sich „bekehrt" weiß, kann nicht mehr Hunger und Durst nach Gerechtigkeit haben in demselben Sinne wie der wahre Jünger Jesu, dessen Verlangen nach Vertiefung und Voll-

1) Vgl. z. B. Fleisch S. 22.

2) Eine Blütenlese aus den ostdeutschen Gemeinschaftskreisen bei Fleisch, Die gegenwärtige Krisis in der modernen Gemeinschaftsbewegung, S. 28 f.

3) Z. B. Allianzblatt 1906 Nr. 25.

endung und innerer Entfaltung mit der zunehmenden Vervollkommnung nur immer noch weiter wächst. Dazu kommt der Schriftgebrauch und die Art der Hingabe an den Herrn. Da hört alles Suchen und Fragen auf. Es steht ja alles in der Schrift. Und außerdem tut ja fortwährend der Herr kund, was er will. Die eigene Entschiedenheit, die innere Selbständigkeit — diese Grundbedingungen alles inneren Lebens und Wachsens, die uns Luther wieder erkämpft hat — gehen hier ebenso verloren wie im Katholizismus, wo an Stelle der Schrift und der Winke des Herrn die kirchliche Autorität und die Winke des Priesters treten.

Ein „Suchen" mag dann noch da sein, aber kein Suchen, das Lebensäußerung der Seele wäre, sondern — ein Suchen nach immer neuen Offenbarungen und ein Verlangen nach immer neuem geistlichen Genuß.

Ebenso ist die Art, wie das „Reich Gottes" gedacht wird, genau entgegengesetzt der „Weltaufgeschlossenheit", wie wir sie als zweites Grundmerkmal inneren Lebens erkannt haben. Wenn man einmal angefangen hat, jeden anderen Menschen, der sich nicht im Rahmen pietistischer Denk- und Lebensweise bewegt, für „unbekehrt" und ausgeschlossen vom Reiche Gottes zu halten, dann hört das Nehmen und Geben der Seele mit ihm notwendig auf. Dieses Sicheinstellen auf den Andern, dieses Die-Seele-öffnen gegen alle die so verschiedenen anderen Menschen unserer Umgebung, dieses Aufnehmen der tausend täglichen Lebensimpulse aus unserer Umgebung, alle diese grundlegenden Lebensfunktionen des inneren Lebens, die das Atemholen der Seele bedeuten, müssen ein Ende nehmen, wenn man die Menschen in Bekehrte und Unbekehrte teilt.

Dann kommt nur Zweierlei zustande: die enge Gemeinschaft mit den Gleichgesinnten und der schroffe Abschluß gegen die Andern. Jene besagt für das innere Leben deswegen wenig, weil die Gleichgesinnten einander wenig Neues zu bieten haben und weil es notwendig an wirklich neuen, lebenfördernden Momenten fehlt, wenn das innere Wachstum der Einzelnen aufhört. Der Abschluß gegen die Umwelt aber führt im Laufe der Zeit den Tod des inneren Wesens mit derselben Sicherheit herbei, mit der einst jener Knabe sterben mußte, den man zu Ehren des Papstes als Engel vergoldet hatte: sie sterben beide am Stillstand des Stoffwechsels infolge des mangelnden Kräfteaustauschs mit der Um-

welt. Gleichzeitig hört dann auch jedes wahre Gemeinschaftsleben auf, das noch auf diesen Namen Anspruch machen könnte. Aus der Gemeinschaft des Lebens wird eine bloße gefühlige Gemeinsamkeit der Schwärmereien, der phantastischen Tätigkeiten oder auch des Hasses. Das mag dann sehr „lebendig" erscheinen und ist doch kein „Leben", sondern eine bloße religiöse Betriebsamkeit. Dann kann man sich vielleicht noch „erbauen" — ein Erbauen, das doch nichts Anderes ist als ein gewaltsames Sich-gegenseitig-Befestigen in seinen Verirrungen; innerlich fördern kann man sich dabei nicht.

Und endlich wird der Grundzug der „Natürlichkeit" durch die phantastischen Vorstellungen von den göttlichen Dingen und von der Schrift in Verbindung mit denjenigen vom neuen Werden und vom Reiche „Gottes" aufs schwerste gefährdet. Die überschwängliche Vorstellung des Pietisten von dem intimen Verhältnis, in dem er sich mit dem „Herrn" befindet, muß ja alles, was irgendwie „Welt" ist, vor seinen Augen versinken lassen. Sie löst ihn deswegen notwendig von dem Boden der Realitäten des Lebens los. Sie trägt in sich die Tendenz, ihn von der einfachen Berufsarbeit abzuziehen und alle natürlichen, mit den Vorstellungen vom „Herrn" nicht direkt zusammenhängenden Anforderungen des Lebens zu ignorieren. Sie versetzt ihn schon hier in ein Paradies himmlischer Seligkeiten und läßt ihn die gewöhnlichen Lebensbedürfnisse geringschätzen. Sie schädigt auf diese Weise das natürliche Empfinden und untergräbt direkt die leibliche und geistige Gesundheit [1]).

Ich brauche nicht im Einzelnen nachzuweisen, daß diese Wirkungen tatsächlich weithin im Pietismus eingetreten sind. Wer kennt nicht den typischen pietistischen Pharisäismus, diesen Hochmut des geistlichen Fertigseins? Wer kennt nicht die merkwürdige und ebenso typische Dickfelligkeit, die Zähigkeit und Unnahbarkeit, die der Vollpietist Andersgerichteten entgegenbringt, gerade auch in den Fällen, wo er vor seiner „Bekehrung" ein liebenswürdiger und zugänglicher Charakter war? Wer hat noch

1) Während z. B. naturgemäße Lebensweise — keineswegs zufällig! — zu den Forderungen von Lhotzky und von Johannes Müller gehört. Das „den Manen Heinrich Lahmanns" gewidmete Luftbad in Mainberg ist ein notwendiges Stück der dortigen Einrichtungen.

nicht einen erschütternden Eindruck davon bekommen, wie völlig verständnislos der Pietist werden kann gegenüber allem, was groß und schön, aber unpietistisch ist in der Welt? Er sieht nicht mehr die Schönheit der Sonne oder das Göttliche, das in dem harmlosen Spiel der Kinder liegt. Ihn ergreift nicht mehr die Gewalt einer großartigen Dichtung oder einer tiefinnerlichen, aber „weltlichen" Musik. Er ist blind gegen den Edelsinn der Weltkinder und taub gegen das tieffromme Wort, das aus der Seele des Nichtpietisten kommt. Darum gibt es kaum eine zweite Gruppe im Christentum aller Zeiten, in der die „Sünde wider den heiligen Geist" so grassiert, in der man so leicht von dem falschen Bewußtsein des eigenen Gnadenstandes aus zur völligen Verständnislosigkeit gegenüber dem wahrhaft Göttlichen in der Welt sich verleiten läßt.

Diese entsetzliche Engherzigkeit, dieser blinde Fanatismus des Vollpietisten, dieses rasche, hartherzige Zugerichtsitzen über die Andern: wie weit entfernt sich das alles vom Geiste dessen, dessen erstes und letztes Wort die Liebe war, nicht die „Liebe" zu den „Brüdern im Herrn" — dergleichen sah er „auch bei den Zöllnern", sondern gerade die Liebe zu den Andern! Wie weit entfernt ist das von jener „Vollkommenheit" Gottes, die wir erreichen sollen — von jener souveränen, gelassenen Güte des Vaters im Himmel, der „seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte"!

Das ist nicht Geist vom Geiste Jesu, das ist nicht „Leben"! Das ist ein Eifern um eine phantastische Idee, das sehr lebendig scheint und doch das wahre Leben erstickt — ein Eifern um ein Reich Gottes, das nicht göttlich, sondern sehr menschlich ist und dessen Zwecke schließlich jedes Mittel heiligen sollen, selbst solche Mittel wie List oder Gewalt, Verleumdung oder Denunziation. Es gibt keine ärgeren Jesuiten als solche „Protestanten", die von pietistischen Wahnideen bis zur Unzurechnungsfähigkeit umgarnt sind [1]).

---

1) Als Beispiel diene der geradezu scheußliche anonyme Roman „Eritis sicut deus" (1854 verlegt in Wicherns Verlag des Rauhen Hauses!), aus schwäbischen Pietistenkreisen hervorgegangen, in dem die „ungläubigen" Theologen und Philosophen der Zeit in leicht zu entlarvenden Pseudonymen vorgeführt und als Ehebrecher, Päderasten usw. geschildert werden (vgl. dazu Hausrath Richard Rothe II, 1906, S. 278—84). Die Bezeich-

Ja — bis zur Unzurechnungsfähigkeit. Wer hat nicht schon einen Eindruck von der naturwidrigen Art pietistischen Wesens gehabt, von dem starken pathologischen Einschlag, der im Pietismus steckt?

Welch eine Verkehrung alles natürlichen Empfindens, wenn man in Halle und anderwärts den Kindern das Lachen und Spielen verbot und sie zum Bußkampf und zur Bekehrung trieb! Welch eine Verkehrung alles natürlichen Empfindens, wenn man jedwede Körperpflege vernachlässigt und die Besserung seiner krankhaften Zustände einfach „dem Herrn überläßt“, ohne irgend etwas selber zu tun! Welch eine Verdrehung von Jesu herrlichem Wort über die Sorge! Es ist kein Zufall, daß der Weg einer erschreckend großen Zahl von pietistischen Führern in geistiger Umnachtung geendet hat. Unterstützt von der Dämonentheorie des Neuen Testaments verzichten viele dieser Unglücklichen, die schon als Halbkranke zum Pietismus kamen, je länger je mehr auf jedwede rationelle Lebensweise und auf alle ärztliche Hilfe, verrennen sich immer mehr in ihre frommen Phantastereien, stellen alles natürliche Empfinden auf den Kopf und untergraben dadurch die letzten gesunden Wurzeln ihres Denkens so lange, bis schließlich das arme Gehirn verblödet [1]).

---

nung „Jesuiten“ gebrauchte schon Friedrich d. Gr.: „Die halleschen Fasen müssen kurz gehalten werden, es sind evangelische Jesuiter.“ (1745.)

1) Man vgl. z. B. das Schicksal von Pearsall Smith. „Smith war nicht um zu predigen nach England gekommen, sondern weil er bei einem Fall eine Gehirnerschütterung erlitten hatte. In England suchte und fand er Heilung und derartige Kräftigung, daß er in einer Woche 15—20 Reden halten konnte“ . . dann folgt seine Tätigkeit in Oxford, Berlin, Stuttgart, Brighton. — „Doch schon waren Umstände eingetreten, die eine schleunige Entfernuug Smiths erwünscht erscheinen ließen. . . Zugegeben wird, daß er einmal während einer Rede unzusammenhängende und absurde Dinge geredet habe, so daß seine Freunde sich bestürzt ansahen“, dazu kommen sittliche Vorwürfe. . . „Nach Jellinghaus' aktenmäßiger Darstellung dagegen bestand sein Fehler darin, daß sein Gehirnleiden wieder ausbrach.“ . . . „Die Schwäche der Gehirnnerven hat fortgedauert, doch soll er durchaus nicht in Skepsis gefallen sein.“ So der halbpietistische Fleisch, Die moderne Gemeinschaftsbewegung, [2] S. 17 ff. Ekstatische und visionäre Erscheinungen krankhafter Art treten schon von 1691 an im Umkreis von Francke auf. Vgl. Ritschl II S. 183 ff.

Und auch als Massenerscheinung trägt doch der Pietismus im ganzen einen unverkennbaren pathologischen Einschlag. Kein unbefangener Beobachter kann darüber doch auch nur einen Augenblick im Zweifel sein, daß die bekannten und so mannigfachen, erfolgreichen Erweckungsversammlungen von den gewöhnlichen Veranstaltungen der Heilsarmee bis zu den außergewöhnlichen „Gnadenerweisungen des Herrn" in Oxford oder in Brighton, in Wales oder in Kassel nichts Anderes als suggestive Massenerregungen von krankhafter Art bedeuten.

Der gewöhnliche, kritiklose Mensch verliert ja schon dann leicht alle Widerstandskraft, wenn ihm einmal von irgend jemandem sein Elend grausig geschildert und die himmlische Seligkeit der Andern in den leuchtendsten Farben vor Augen gestellt wird. Und wenn das Neue von vielen Seiten zugleich geschieht, nicht bloß durch Reden, sondern vor allem auch durch Lieder und durch fortwährende drängende Aufforderungen zur Bekehrung, wenn gleichsam der ganze Saal in diesem Sinne elektrisch geladen ist, indem ein großer Teil der Anwesenden sein ganzes Denken und Fühlen mit äußerster Einseitigkeit und Schärfe in diese Richtung einstellt, dann gehört schon ein hohes Maß von Charakter und innerer Kraft dazu, um fest zu bleiben und das normale Urteilsvermögen nicht zu verlieren. Der Durchschnittsmensch und selbst der verlumpte Verbrecher wird dann unfehlbar mit fortgerissen, und auch die Gläubigen erleben neue Wunder und Offenbarungen [1]).

Darum ist der Pietismus auch oft von Ort zu Ort geflogen wie eine ansteckende Krankheit. Er hat ganze Täler und Länderstriche in seinen Bannkreis gezogen und dabei nicht selten auch ganz vernünftige, ruhige Leute zeitweilig mit fortgerissen wie eine Epidemie, der sich niemand entziehen kann.

Das alles ist nicht normal. Und es wird auch nicht dadurch normal, daß im Urchristentum an einzelnen Stellen Aehnliches

1) Nur ein bezeichnendes Beispiel statt vieler. „Eines Abends waren zwei Betrunkene in den Saal gekommen, um die Versammlung zu stören. Sie unterbrachen denn auch oft durch lärmende oder spottende Zwischenrufe die Ansprachen oder die Gebete. Um so brünstiger flehte die Versammlung für sie. Und das Ende war, daß der eine herauslief, weil er es nicht mehr aushalten konnte, und der andre brach zusammen und ergab sich dem Herrn." „Auf der Warte" 1905 Nr. 26 über die Erweckungsversammlung in Mülheim.

vorgefallen ist. Es wird doch dadurch der Zusammenhang mit dem Geiste Jesu nicht von ferne dokumentiert, sondern höchstens bewiesen, daß schon einzelne Kreise des Urchristentums sich von Jesus gelegentlich ebenso weit entfernten wie diese Erweckungspietisten.

Das alles ist nicht „Leben“, sondern innerer Verfall. Es sind Spuren einer langsamen, aber sicheren Erdrosselung des Lebens. Und das bedeutet zugleich das Ende aller wahren Gottinnigkeit.

Freilich treten, wie wir schon oben sagten, diese Wirkungen nur dort ein, wo sich die pietistische Phantasiewelt frei und ungehemmt entfalten kann. Und man muß sagen, daß dies keineswegs auf der ganzen Linie des historischen Pietismus der Fall ist.

Unser Herrgott hat eben dafür gesorgt, daß unsre Torheiten nicht allzusehr überhand nehmen, daß sie nicht so leicht uns über dem Kopf zusammenschlagen und unsere besten inneren Werte vernichten. Er hat uns allen eine gehörige Portion gesunden Menschenverstandes mit auf den Weg gegeben. Auch der Pietist hat sein Teil davon bekommen. Und eine der auffälligsten und glücklichsten Eigenheiten vieler Pietisten ist die starke Inkonsequenz, mit der sie oft in entscheidenden Momenten handeln. Man kann Pietisten beobachten, denen sonst die irdischen Güter wirklich gleichgültig geworden sind und die bei einer wichtigen geschäftlichen Entscheidung plötzlich ihre ganze pietistische Gedankenwelt zu vergessen scheinen und als gewiegte Geschäftsleute handeln. Man kann Pietisten sehen, die es sonst für den Gipfel der Frömmigkeit halten, in Notlagen keinerlei eigene Entschlüsse zu treffen, sondern alles Gott zu überlassen und auf seinen Wink zu warten, und die doch plötzlich bei schwerer Erkrankung eines ihrer Lieben zu dem sonst verpönten ungläubigen Arzte laufen. Man kann Pietisten finden, die sonst alle Welt zu bekehren sich verpflichtet fühlen, die aber vor einzelnen Personen diese Pflicht einfach vergessen und etwa mit ihrer Mutter oder mit ihrem getreuen Jugendfreund in rein menschlicher Weise und mit großer natürlicher Herzlichkeit verkehren, obwohl diese Personen in ihren Augen nicht gläubig sind.

Derartige, hart und unvermittelt nebeneinanderliegende Gegensätze finden sich freilich nur bei oberflächlicheren Naturen. Aber auch sonst sind dem Pietismus allerhand wirksame Korrek-

tive beigegeben, die seine schädlichen Wirkungen einigermaßen aufzuhalten vermögen. Ein solches Korrektiv liegt schon in der Benutzung der Heiligen Schrift. Wer nur einigermaßen noch mit offnen Augen wirklich lesen kann, was dort steht, wird sich vor all zu großen Extravaganzen immer wieder hüten. Denn die Bibel ist, trotz einzelner pietistischer Ansätze bei Paulus und sonst, im ganzen ein völlig unpietistisches Buch. Und zu den Segnungen, die von ihr ausgehen, gehört auch die heimliche Bewahrung, die sie den Verständigeren unter den bibellesenden Pietisten dauernd angedeihen läßt. So kommt es, daß die „pietistischen" „Biblizisten" sich meistens fern halten von jenen Verirrungen vieler ihrer übrigen Gesinnungsgenossen. Dazu kommt ferner die praktische Tätigkeit im Leben, die so manches Krankhafte in uns zu paralysieren und selbst zu heilen vermag. Sie hält auch, wo sie gepflegt wird, die pietistische Phantasiewelt leidlich in Schach, und sie ist auch glücklicherweise im Pietismus oft tüchtig gepflegt worden, obwohl dies dem konsequenten Pietismus zuwiderläuft. Das ist es, was z. B. die schwäbischen „Pietisten" in relativ gesunden Bahnen gehalten hat und diesen Typus im ganzen uns recht sympathisch macht. Wenn endlich wissenschaftliche und kulturelle Interessen neben der pietistischen Denkweise ein Plätzchen behalten, dann helfen auch sie vortrefflich mit, den Pietismus zu korrigieren. Darum ist beispielsweise das Leben der Herrnhuter in vieler Hinsicht so anziehend und erquicklich. Unter all diesen günstigen Umständen werden allerdings die lebenerstickenden Wirkungen des Pietismus, die sonst notwendig eintreten, energisch aufgehalten. Dann wird das schier Unmögliche möglich, daß unter den phantastischen Vorstellungen vom „neuen Werden" doch wahres neues Werden zustande kommt und unter der Hülle verzerrender Vorstellungen von den göttlichen Dingen sich doch eine schöne Gottinnigkeit entfaltet, die in Frohsinn, Weitherzigkeit und Weltoffenheit oft köstlich zum Ausdruck kommt [1]).

Nur soll man das alles nicht — wie es durchweg geschieht — dem Pietismus als solchem zum Verdienste anrechnen. Nicht

1) Unter dieses Urteil fällt auch ein Teil des oben erwähnten kirchlichen Halbpietismus. Aber auch nur ein Teil. Das Übrige stellt einen verschwommene Mischung von pietistischen und nichtpietistischen Momenten dar und zeigt bisweilen mehr die schlimmen als die guten Seiten des Pietismus (besonders Engherzigkeit).

weil sie Pietisten sind, sondern obgleich sie es sind, haben diese braven und oft wirklich tiefchristlichen Leute den Weg zum vollen Christentum gefunden. Denn alles das, was ihnen diesen Weg erschlossen hat — der gesunde Menschenverstand, die Bibel, die Arbeit, die Wissenschaft, die Kultur — das ist als solches durchweg nichtpietistisch, ja weithin dem Pietismus entgegengesetzt.

Wie stark dieser Gegensatz ist, das kann man übrigens an den schweren Spannungen und Kämpfen sehen, unter denen der Pietismus ständig zu leiden gehabt hat.

Schon das Leben des einzelnen, noch nicht bis zum letzten Stadium fortgeschrittenen Pietisten, pflegt — viel mehr als es oft nach außen hin erscheint — von inneren Kämpfen erschüttert zu sein. Die Stimmung gleitet meist zwischen höchsten Seligkeiten und tiefsten Depressionen hin und her. Man kann oft deutlich sehen, daß es sich dabei wirklich um einen Kampf von echter Frömmigkeit, bzw. gesunder Lebensanschauung, und pietistischen Verirrungen handelt. Wie oft wird eine pietistische Mutter zerrissen von wahrer Mutterliebe, die sich einstellt auf die innersten Bedürfnisse der Kinder, und von pietistischer Religiosität, die nur an ihnen herumbekehrt und sonst vor lauter Beten nicht viel Zeit für sie hat. Und es ist erschütternd zu sehen, wenn dann mit dem zunehmenden Alter die Mutterliebe vom Pietismus langsam völlig aufgesogen wird. Sie wird dann je länger je mehr als „fleischlich" verdächtigt und schließlich abgetan.

Wer mit sich ins Reine und zur inneren Ruhe kommen will, der muß sich ja schließlich für eins von beidem entscheiden, entweder Vollpietist zu werden oder den Pietismus abzustreifen und dem vollen Leben entgegen zu gehen. Eines der glänzendsten Beispiele der letzteren Art ist Richard Rothe, der, in Berlin und Wittenberg vom Pietismus umgarnt, in Rom wieder zu sich selber kam und dann einer der tiefsten, frömmsten und freiesten Geister des neueren Protestantismus wurde [1]). Meistens freilich neigt sich die Wage nach der andern Seite, und aus dem kämpfenden Pietisten wird ein Vollpietist, der allmählich das Beste verliert, was er hat.

---

1) Vgl. Hausraths prächtige Biographie (Berlin, Grote 1902 und 1906), in der auch ein umfängliches Material zur Charakteristik des Pietismus verarbeitet ist.

Deutlicher noch als im Einzelleben lassen sich diese Kämpfe im Pietismus als Gesamterscheinung verfolgen. Seitdem der Pietismus überhaupt sich zu größeren Verbänden zusammengeschlossen hat, gehören diese Kämpfe zu seiner Signatur und wollen kein Ende nehmen. Innerhalb des neueren deutschen Pietismus steht sich, wie wir schon oben andeuteten, jene radikale Richtung, die man mit Fleisch als „darbystisch" bezeichnen kann, und eine mildere, kirchenfreundliche gegenüber [1]). Jene erwartet als „Brautgemeinde" die „Entrückung zum Herrn" und steht der Landeskirche, insbesondere der Theologie, feindlich gegenüber. Die mildere Richtung sucht an das historisch Gewordene anzuknüpfen und die Brücken zur Kirche und selbst zur Theologie offen zu halten. Es ist bekannt, zu welch scharfen Zusammenstößen es je und dann zwischen diesen Richtungen gekommen ist. Man erinnere sich z. B. an die horrende Abfertigung, die sich der theologisierende Pietist Lepsius von Rubanowitsch und Anderen in Blankenburg 1903 gefallen lassen mußte [2]). Ferner kommen hier besonders die andauernden literarischen und persönlichen Auseinandersetzungen zwischen der kirchlich gerichteten Eisenacher Konferenz und der Gnadauer, bzw. den übrigen Gemeinschaftsverbänden in Frage [3]).

Auch dabei handelt es sich nicht bloß um „verschiedene Anschauungen", nicht bloß um eine mehr „nüchterne" und mehr „radikale" Richtung. Es handelt sich vielmehr auch hier deutlich um ein Ringen des konsequenten Pietismus, in dem sich pietistische Phantasiewelt ungehemmt entfaltet, mit einem innerlich inkonsequenten Halbpietismus, der von den verheerenden Wirkungen des Vollpietismus zurückschreckt und sie durch gesunden Menschenverstand in Verbindung mit wissenschaftlicher Denkweise aufzuhalten bemüht ist. Das geht vor allem daraus hervor, daß auf der einen Seite besonders wissenschaftlich ernsthaft arbeitende Theologen als Führer hervortreten (Lepsius, Jellinghaus, Cremer, Kähler, Lütgert usw.), während die „Radikalen" hauptsächlich von wissenschaftlich unbeeinflußten Laien, Vertretern des Adels oder der kleinen Leute geführt werden (v. Viebahn, Rubanowitsch, Kühn u. a.). Die Letzteren haben die Konsequenz für sich, den Ersteren eignet dafür das tiefere Verständnis für wahres Christentum, das

1) Vgl. bes. Fleisch S. 182 ff.

2) Vgl. oben S. 313.

3) Fleisch S. 194 ff. und oben S. 294.

nur eben freilich mit der pietistischen Gedankenwelt nicht so leicht harmonisiert werden kann.

Das alles bestätigt also unser Gesamturteil über den Pietismus in vollem Umfange. Der Pietismus ist eben nicht von ferne das, was man gewöhnlich in ihm sieht: „echtestes Christentum mit einigen bedenklichen Auswüchsen". Das kann ja auch gar nicht sein. Das ist ja eine psychologische Unmöglichkeit. Denn „echtestes Christentum" schließt doch höchste Charakterbildung und vollkommenste Lebensreife in sich. Woher sollen denn da die „bedenklichen Auswüchse" kommen? Sie sind nicht von ungefähr. Sie gehören zum Wesen des ganzen Pietismus. Sie treten in jeder seiner Perioden und seiner verschiedenen Erscheinungsformen hervor. Keine ist frei davon. Beweis genug, daß da ein Wurm schon in der Wurzel sitzt. Der Pietismus ist eben von vornherein und in so hohem Grade Phantasiereligion, daß inneres Leben und wahre Gottinnigkeit nur unter besonderen Umständen, und auch dann nur unter schweren Kämpfen sich hält, im übrigen aber fortwährend geschädigt, unterwühlt, unterbunden und weithin völlig erdrosselt wird.

Der Pietismus darf also nicht als ein Stück lebendigen Gotteserlebens beschrieben werden, das — etwa infolge mangelnder Bildung — mit einzelnen Sonderbarkeiten auftrete. Er ist überhaupt nicht in der Religionsgeschichte auf der „göttlichen", sondern auf der „menschlichen Linie" zu suchen. Er ist mit samt seinen Sonderbarkeiten eine in sich geschlossene religiöse Erscheinung, die unter bestimmten Verhältnissen und bei bestimmten psychologischen Voraussetzungen sich notwendig bildet — ein Ganzes, das man nicht beliebig verbessern und veredeln kann an einzelnen Punkten, sondern das man entweder in Bausch und Bogen übernehmen oder ablehnen muß, wenn anders man innerlich klar und folgerichtig arbeitet.

Er ist ein ebenso abgeschlossenes charakteristisches Ganzes wie es die Mystik ist, mit der ja der Pietismus sicherlich viele Berührungspunkte aufweist. Wie diese, so zeigt auch er, bei einer verwirrenden Fülle mannigfacher äußerer Formen, im Innern doch eine durchweg gleichartige Struktur. Und doch unterscheidet er sich nicht unerheblich von ihr.

Darüber noch ein kurzes Wort. Die von Ritschl so stark betonte Verwandtschaft zwischen beiden ist natürlich unzweifelhaft. Und daß auch geschichtlich viele Fäden von dieser zu jenem laufen, daß

eine Menge mystischer Bücher im Pietismus wieder mit Eifer gelesen worden sind und mystische Ideen in den Pietismus hineingetragen haben, das läßt sich ebenfalls hundertfach nachweisen. Beginnt doch der „Pietismus" im lutherischen Deutschland mit der Herausgabe der Postille des mystisch gerichteten Johann Arndt, zu der Spener seine epochemachenden „Pia desideria" als Vorrede schrieb.

Wir haben eben sowohl in der Mystik wie im Pietismus eine ausgeprägte Phantasiereligion vor uns, die beidemal den Kernpunkt des Christentums, nämlich die Entstehung des inneren Lebens, phantastisch nachbildet und mit Hilfe der Phantasie suggestiv zu erreichen trachtet. Indessen haften der Mystik von ihrer katholischen und mönchischen Herkunft her so stark asketische Züge an, wie sie der Pietismus niemals sich zu eigen gemacht hat. Die Selbstquälereien eines Suso hat kein Pietist nachgeahmt. Und die philosophisch-phantastische Forderung der Entwerdung, des völligen Aufgebens des eigenen Ichs, die allgemein von den Mystikern als Voraussetzung der „Gottesgeburt in der Seele" bezeichnet wird, wird in dieser Form vom Pietismus nicht aufgenommen. Aber diese Sache ist überhaupt auch in den tatsächlichen Verhältnissen des wahren inneren Lebens in keiner Weise vorgebildet. Man sieht hier, daß eben die Mystik noch längst nicht so peinlich und nicht so täuschend das innere Leben nachbildet wie der Pietismus, sondern nebenher noch allerlei andere Züge trägt, die aus anderen Quellen fließen.

Aber eben dieses weniger peinliche Nachbilden mag — in Verbindung mit anderen, hier nicht näher zu untersuchenden Verhältnissen — der Grund sein, warum doch andererseits einzelne Mystiker leichter und sicherer die wahre Gottinnigkeit zu erreichen scheinen als die meisten Pietisten. Und wer unter den Mystikern einmal von der Phantasiereligion zum wahren Leben vorgedrungen ist, zeigt dann gewöhnlich eine ungleich größere Souveränität gegenüber dem mannigfach belasteten traditionellen Christentum als die entsprechenden Pietisten und eine große und schöne, wenn immer auch kritische, Weltoffenheit. Darum erheben sich solche Mystiker bisweilen zu einer erstaunlichen Höhe der Darstellung wahren inneren Lebens. Wir wenigstens haben den Eindruck, daß das, was etwa Meister Eckhart oder was der Frankfurter im Büchlein vom vollkommenen Leben sagt, ganze Strecken weit sich eng mit dem be-

rührt, was wir als Gottinnigkeit glaubten bezeichnen zu müssen — sich näher mit ihm berührt als das, was die Pietisten über denselben Gegenstand zu sagen pflegen.

So kommt es, daß die Mystik eine Erscheinung ist, die in vielen ihrer Aeußerungen uns äußerst fremdartig — nämlich sehr katholisch, sehr mönchisch und sehr verschroben — anmutet, während sie an einzelnen anderen Punkten uns überraschend nahe steht. Und das dürfte auch der Grund sein, warum unter den führenden zeitgenössischen Theologen die einen wie Harnack — nach dem Vorgange Ritschls — die Mystik weit von sich weisen, sie (mit Denifle) dicht an die Scholastik heranrücken und sie als eine durch und durch katholische Erscheinung kennzeichnen, während andere wie Rittelmeyer mitsamt dem ganzen Kreise des Diederichsschen Verlages bei diesen Mystikern Nahrung für die Seele des gut evangelischen Christen, ja des modernen Menschen finden.

Man wird deshalb sagen dürfen, daß die Mystik in gewisser Hinsicht dem, was wir als lebendigen Gottesgeist empfinden, viel ferner, in anderer Hinsicht aber wieder viel näher steht als der Pietismus. In dieser Richtung etwa würden die Ausführungen Ritschls über das Wesen der Mystik und über das Verhältnis von Mystik und Pietismus zu modifizieren sein[1]).

Ueberschauen wir nun noch einmal das, was wir in betreff des Pietismus gefunden haben. Er gehört zu den tragischen Erscheinungen, an denen gerade die Geschichte der Religion so reich ist. Sie sind — psychologisch betrachtet — alle miteinander aufs engste verwandt. Es ist überall dieselbe Sache: man eifert um Gott und man verfehlt ihn vor lauter blinder Ungeduld. Gott will in der Stille erfaßt und in einem langen Leben ruhig und tief erfahren sein. Er hat Zeit, viel, viel mehr Zeit, als wir Menschen immer denken. Langsam, ganz langsam tritt er an uns heran und langsam, ganz langsam will er Gestalt gewinnen in uns und in der Menschheit überhaupt. Aber wir stürmischen Menschen fahren zu; wir fassen ihn bei seinem Gewand und merken nicht, daß er selber uns unter den Händen entschwindet. Aber wir *wollen* ihn haben und halten, und je weiter er uns entweicht, um so ge-

1) Eingehend und bedeutend über die Frage neuerdings *Troeltsch* Soziallehren S. 849 ff., über *Ritschls* Stellung S. 869 und öfter.

waltsamer reden wir uns ein, ihn zu besitzen. Und nun beginnt die Phantasie ihr heimliches, tolles Spiel und malt ihn in deutlichen Linien vor unseren Augen hin, setzt ihm die himmlische Krone auf und zeichnet sein gütiges Angesicht vor uns hin Strich um Strich. So rücken wir Gott ferner und ferner und merken es nicht.

Es ist immer dieselbe Sache gewesen: im Pharisäismus, im Mönchtum, bei den Mystikern, den Täufern, den Jesuiten — und nun zuletzt, am sonderbarsten und vielleicht am allerverhängnisvollsten, weil am allerschwersten bemerkbar, bei unserem Pietismus.

Arme Menschen! Wie lange müht ihr euch um Gott! Ihr sucht ihn und jagt über die ganze Welt — und er stand stille am Bache neben euch. Wenn ihr doch warten könntet, bis er die Hand über euch streckt. Ihr baut ihm in eurem heißen Drang ein himmlisches Paradies der Phantasie und träumt euch in eurer Leidenschaft an seinen Thron — aber er lebt in der kleinen Blume am Wege und in stillen Kinderaugen und in tausend anderen Kleinigkeiten, die ihr nicht seht. Wenn ihr doch Zeit hättet und Ruhe, den inneren Blick auf ihn zu richten, auf den lebendigen Gott, der heimlich neben euch steht! Aber so geht ihr selbstsicher euren Weg, rühmt euch des Gottes, den ihr euch zurecht gemacht habt und krampfhaft in euren Händen haltet, und schmäht und verachtet die andern, die scheinbar nichts haben und doch tief in ihrer Seele vom ewigen Lichte erleuchtet sind.

So führt uns unsere Betrachtung über den Pietismus selber wieder hinaus in das weite Feld der Geschichte des religiösen Bewußtseins der Menschheit und zeigt uns deutlich, wieviel des Wähnens und des Irrens ist weit und breit auf diesem Gebiete. Das mildert das Urteil über den Pietismus selber. Er steht nicht allein. Er fällt einer menschlichen Schwäche zum Opfer, in der viele um Gott ringende Menschen auch sonst befangen sind. Aber es ändert an der Tatsache nichts, daß er keinen Gipfelpunkt der Religion und nicht das Christentum in reinster Form darstellt, sondern nur einen der vielen *leidenschaftlichen Annäherungsversuche der Menschheit an Gott*, die nur sehr unvollkommen und ausnahmsweise ihr Ziel erreichen, und die *Gott um so sicherer verfehlen, je leidenschaftlicher und blinder sie sind.*

4. Die Liebeswerke.

Gegen diese Beurteilung des Pietismus scheint sich nun aber eine sehr bemerkenswerte Instanz zu erheben: die „Liebeswerke"!

Es ist doch eine unleugbare Tatsache, daß die großen und so überaus erfolgreichen christlichen Liebeswerke — die Aeußere und die Innere Mission — vom Pietismus begonnen und ganz wesentlich auch vom Pietismus getragen worden sind und heutigentags noch getragen werden. Der erste deutsche evangelische Missionar Ziegenbalg in Trankebar war ein Schüler von A. H. Francke. Und wenige Jahrzehnte später begründeten die Herrnhuter ihre Mission in Westindien und Grönland. Die ersten Werke der Inneren Mission gehen gleichfalls auf Francke zurück (Waisenhaus). Und wenn man die Bibelgesellschaften auch zu den „Liebeswerken" rechnen will, so gebührt ebenfalls Halle der Vortritt [1]). Danach sind es die Methodisten und die Baptisten gewesen, die besonders auf diesem letzten Gebiete sowie auf demjenigen der Heidenmission [2]) bekanntlich Hervorragendes geleistet haben. Etwas später sind auch Werke der Inneren Mission von diesen Kreisen geschaffen worden (Heilsarmee). Gleichzeitig setzte der deutsche Neupietismus mit seinen gewaltigen Leistungen auf diesem Gebiete ein. Die großen Organisatoren der Inneren Mission in Deutschland, Wichern, Bodelschwingh und Stöcker, haben ja sämtlich mindestens in sehr nahen Beziehungen zum Pietismus gestanden. Und auch da, wo diese Beziehungen weniger deutlich sind, wie bei den entsprechenden konfessionellen Unternehmungen (Löhe, Ludwig Harms) ist doch der Anstoß durch den Pietismus gegeben worden. Man hat also doch wohl ein gutes Recht, diese hochverdienstlichen Leistungen dem Pietismus gut zu schreiben.

Aber diese allgemein verbreitete Betrachtungsweise der Dinge, die vielleicht das Allermeiste zu der gegenwärtigen Ueberschätzung des Pietismus beigetragen hat, ist in dieser Form keineswegs richtig. Zunächst handelt es sich doch bei alledem durchaus nicht um etwas völlig Neues. Das Christentum hat sich zu allen Zeiten

1) Cansteinsche Bibelgesellschaft seit 1710 in Halle.

2) Seit 1804 die interdenominationelle „Britische und ausländische Bibelgesellschaft". Seit 1792 Baptistenmission, gleichzeitig Kampf um die Aufhebung des Sklavenhandels.

um den Nächsten bemüht und Organisationen aller Art dafür geschaffen. Das gehört einfach zu seinem Wesen. Von Armenpflegern lesen wir schon in der Apostelgeschichte, und Paulus sammelt in seinen Kreisen für die notleidende Gemeinde in Jerusalem. Später sind die Klöster und Ritterorden und die zahllosen Bruderschaften im Mittelalter Organisationen dieser Art gewesen und haben Liebestätigkeit getrieben in einem viel größeren Umfange, als wir uns gewöhnlich vorstellen [1]).

Der Pietismus hat also zwar zweifellos das Verdienst, auf diese wichtigen Aufgaben, die zur Zeit seines Auftretens aus mancherlei Gründen vernachlässigt und fast vergessen worden waren, mit der ihm eigenen Energie wieder hingewiesen und sie selber in Angriff genommen zu haben. Etwas völlig Neues aber geschaffen hat er damit nicht.

Aber noch aus einem ganz anderen Grunde muß sein Ruhm in dieser Angelegenheit erheblich reduziert werden. Man kann nämlich sehr deutlich sehen, daß gerade das eigentlich Pietistische in diesen Liebeswerken durchaus nicht das Wesentliche ist. Liebeswerke, die in rein pietistischem Geiste betrieben worden sind, haben überhaupt keine dauernde Lebenskraft gezeigt. In denjenigen Liebeswerken aber, die bleiben, die voll inneren Lebens sind und sich mächtig entfalten, tritt eben in dem Grade ihres Wachstums das reinpietistische Moment regelmäßig zurück, um einer lebendigen Liebe Platz zu machen.

Dem reinen Pietismus ist ja überhaupt die Liebe, die Jesus hatte und von seinen Jüngern forderte, eine fremde Sache. Es ist oben gezeigt worden, wie diese Liebe durch pietistisches Wesen notwendig ausgelöscht wird. Darum kann der Pietismus als solcher überhaupt nicht Werke der „Liebe" im strengen christlichen Sinne des Wortes schaffen.

Die „Liebeswerke" des Pietismus als solche sind in der Tat nicht Werke der Liebe, sondern etwas ganz Anderes, nämlich Organisationen der Propaganda.

Der Pietist — der Nur-Pietist — denkt gar nicht daran, seine

---

1) Vgl. G. Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, 3 Bde., 1882 ff. und Israel, Art. „Liebestätigkeit" in RGG III 2130—42. Nur ein Beispiel: Im mittelalterlichen Köln unter 40 000 Einwohnern 2000 Beginen (Schwesternschaft für Krankenpflege) — Israel S. 2136.

Seele in stiller Güte allen Hilfsbedürftigen zu erschließen. Er hat ja, wie wir oben sahen, wenn sich in ihm die Phantasiewelt ungehemmt entfaltet hat, gar kein Verständnis mehr, gar kein Feingefühl und keine Witterung für das so mannigfache, so in Leiden und Elend verstrickte, nach Leben schreiende innerste Wesen der Andern. Er sieht ja nur alle Menschen darauf an, ob sie „gläubig" sind — gläubig natürlich an seine Phantasiewelt — oder nicht. Und das ist seine Leidenschaft, seine zum guten Teile aus instinktivem Gefühl für die Unzulänglichkeit des eigenen pietistischen Wesens erklärbare Leidenschaft, daß er sich nun auf den „Ungläubigen" stürzt und ihn zu bekehren trachtet. Denn es liegt eine für ihn unerträgliche Kritik schon in dem Dasein des Ungläubigen selbst, die er durch die Bekehrung aus der Welt zu schaffen sich bemüht. Natürlich meint der Pietist, es sei Liebe, die ihn dränge; er meint, er könne der Menschheit gar keinen besseren Dienst tun als sie für den „Herrn gewinnen". Aber das ist ja eben die Tragik der Phantasiereligion, zumal wenn sie das gottinnige Wesen so peinlich nachbildet, daß sie für fromm hält und für fromm halten muß, was in Wahrheit mit Gott nichts oder wenig zu tun hat, ja seinem Willen entgegenläuft. Im Grunde ist es eben doch nichts Anderes als der Fanatismus, der den Vollpietisten leitet, wenn er zu missionieren und zu „evangelisieren" beginnt; und die Werke, die er in diesem Sinne schafft, sind nicht „Liebeswerke", sondern Organisationen der Propaganda.

Freilich, wenn die Liebe völlig fehlt, pflegen überhaupt keine großen bleibenden Werte zustande zu kommen. Darum hat der Vollpietismus als solcher, wie er in den Sekten und in den Gemeinschaften verkörpert wird, so gut wie gar keine derartigen Werke von bleibender Bedeutung geschaffen. Mit bloßer Propaganda überwindet man nicht die Welt. Das ist der Grund, warum man ab und zu von rein pietistischen Unternehmungen solcher Art hört, die mit großem Geschrei ins Werk gesetzt werden und bereits wieder kläglich in sich zusammensinken, ehe sie noch richtig zu leben begonnen haben, weil sie an den Realitäten des Lebens scheitern.

Die großen bleibenden Liebeswerke sind immer nur durch eine starke Beigabe von unpietistischer, wahrhaft christlicher Liebe geschaffen und erhalten worden. Sie sind daher vorwiegend überhaupt nicht von Vollpietisten, sondern von Halbpietisten getragen worden, von Männern und Frauen, die in der oben geschilderten

Weise in ihrem gesunden Menschenverstand oder in verständiger Arbeit ein genügend starkes Korrektiv ihrer pietistischen Neigungen fanden, um ihr inneres Leben und damit die wahre lebendige Liebe in sich nicht erdrosseln zu lassen.

Wenn andererseits einmal ein vollpietistisch begründetes Werk dieser Art sich dauernd erfolgreich hält — man denke z. B. an die Franckeschen Stiftungen oder an die Unternehmungen der Heilsarmee — so kann man beobachten, wie eben durch diese Unternehmungen das pietistische Wesen im Laufe der Zeit zurückgedrängt und paralysiert wird. Was pietistisch geschaffen wurde, wird halb- und unpietistisch vollendet. Die Liebe, die erst nur als ganz bescheidener Unterton neben den propagandistischen Motiven mit anklang, wächst während der Arbeit langsam über den Propagandaeifer hinaus und setzt sich schließlich unmerklich an seine Stelle [1]).

Gerade das ist eine der wundervollsten Tatsachen in der Geschichte der christlichen Liebeswerke der neueren Zeit. Ein wahres Gottesgeschenk ist diese Liebe. Sie ist abermals eines der vielen stillen Hilfsmittel, die unser Herrgott für den Pietismus als für sein verirrtes Kind bereit hält. Und keine Predigt mit Menschen- und Engelzungen vermöchte einen richtigen Pietisten wieder so gründlich zurecht zu bringen, wie die harte Not der Menschen, auf die er sich im Propagandaeifer stürzt, um langsam die Liebe an ihnen zu erlernen.

Eine Erzieherin edelster Art ist die Liebe — die Liebe und die Not. Sie erziehen nicht bloß den Leidenden, sondern auch den Helfer. Wer immer ernsthaft der Not ins Auge schaut, in dessen Seele werden gar bald die besten Kräfte wach. Er müßte schon gänzlich innerlich erstorben sein, wenn nicht durch den erschütternden Eindruck des Elends sein innerstes Ich wachgerufen werden sollte. Dieses Ich aber besitzt gar keinen Sinn für Propaganda, es schiebt rasch allen Bekenntniseifer beiseite und greift rüstig zu, um die Not zu bannen und den Schutt hinwegzuräumen, der das letzte Fünklein göttlichen Lichts in dem verkommenen Bruder auszulöschen droht.

Deshalb sind die großen Liebeswerke, die wir bewundern, aus einem sonderbaren Zusammenwirken von Propaganda und Liebe entsprungen. Das eigentümliche

1) Vgl. dazu Ritschl II S. 276.

pietistische Moment ist dabei die Propaganda. Sie ist die treibende Kraft, die starke Glut, die jene Werke rasch zum Blühen bringt. Und darum mag man auch ihr ein gewisses Recht und ihr, wie dem Pietismus überhaupt, trotz allem eine gewisse providentielle Bedeutung beimessen. Aber das, was jene Taten lebensfähig erhält, der bleibende kräftige Nährboden, in dem sie stehen und tief Wurzel schlagen müssen, wenn anders sie dauernd gedeihen sollen — das ist die Liebe. Die Liebe hat nichts mit Propaganda zu tun. Sie sucht die Seele und hilft; aber sie fragt nicht viel nach dem „Glauben". Und indem sie der Propaganda Schweigen gebietet, verstopft sie auch die Quelle, aus der sie fließt, nämlich die pietistische Phantasiereligiosität. Sie macht die bunten Auswüchse religiöser Phantasie unschädlich und führt sie auf jenes richtige Maß zurück, das den Wirklichkeiten des inneren Lebens entspricht.

So kann man zwar sagen, daß der Pietismus die Liebeswerke ins Leben ruft; aber eben diese Liebeswerke zersetzen den Pietismus und schalten ihn mehr und mehr aus.

Die ganze Aeußere Mission der neueren Zeit, vom Pietismus gegründet, ist gewiß ursprünglich lediglich auf Propaganda gestellt. Man zog hinaus zu den Heiden und wollte ihren Unglauben durch Predigt überwinden. Aber da fand man Menschen, die durch ihre maßlosen Aengste oder durch ihre erschütternde Roheit die Seele packten. Und man fing an, sie zu suchen und sie zu lieben. Und darum begann man, menschlich mit ihnen zu reden. Man baute Schulen, lehrte sie Lesen, Schreiben und Rechnen und andere zunächst ganz „unreligiöse" Dinge. Man versuchte vor allem, sie zur Arbeit zu erziehen. Zugleich holte man Aerzte herbei, um der entsetzlichen Torheit und Unwissenheit in den physischen Nöten des Daseins zu steuern und das leibliche Elend wirksam zu bekämpfen. So schob sich die Liebe in die Propaganda hinein und drängte sie leise ein wenig und schließlich immer mehr beiseite. Und man war froh, wenn es gelang, aus Wüstlingen und aus brutalem, diebischem Gesindel eine Kerntruppe leidlich ordentlicher Menschen zu machen.

Man hörte dabei nicht auf, „Christen" zu machen; aber der pietistische Propagandaeifer verschwand. Die Missionstätigkeit ist deshalb mehr und mehr von den eigentlichen Pietisten an die Halbpietisten oder an die ganz unpietistischen Freunde der Kirche übergangen und hat in ihrem Betriebe mit der wachsenden Weltoffen-

heit und dem wachsenden Sinn für allgemeinmenschliche Kulturwerte die reinpietistischen, bekehrungseifrigen Züge mehr und mehr abgestreift.

Noch deutlicher kann man das alles an den Werken der Inneren Mission erkennen. Was einen A. H. Francke zur Gründung seines Waisenhauses veranlaßte, waren vorwiegend propagandistische Motive. Die Liebe fehlte nicht, aber sie war nur Unterton. „Ich ließ ihnen (den bettelnden Kindern und Großen) eine Zeitlang vor der Tür Brot austeilen, bedachte aber dabei, daß dies eine erwünschte Gelegenheit sei, den armen Leuten, als bei welchen mehrenteils große Unwissenheit zu sein und viel Bosheit vorzugehen pflegt, auch in ihren Seelen durchs Wort Gottes zu helfen. Daher ... ließ ich sie alle ins Haus kommen, hieß auf die eine Seite die Alten, auf die andere das junge Volk treten und fing allsofort an, die jüngeren freundlich zu fragen aus dem Katechismo Lutheri von dem Grunde des Christentums ..." [1]) Das war der Anfang. Das Elend wird zwar empfunden. Aber es weckt vor allem die propagandistischen Motive. Francke sieht sofort einen Zusammenhang zwischen dem Elend und der „Unwissenheit", d. h. hier dem Mangel an Vertrautheit mit der biblisch-pietistischen Phantasiewelt und sucht vor allem einmal diese zu beheben.

Daher zeigt das Waisenhaus in der ersten Zeit seines Bestehens viel weniger inneres Verständnis mit dem Waisenschicksal als Eifer um Bekehrung der Kinder. Die Kinder sollten in früher Jugend schon den „Gnadendurchbruch" erleben und im Bußkampf sich in das neue pietistische Wesen hineinschrauben. Frohsinn und Spiel waren verpönt. Nichts von der köstlichen Kinderliebe, die einst der Heiland gezeigt hatte und die von jeglicher Propaganda so weltenweit entfernt war. Nichts von dem feinen Verständnis und inneren Mitgefühl, das in den Kindern, so wie sie Gott geschaffen hat, in ihrem Frohsinn und ihrer erquickenden Unmittelbarkeit, die verheißungsvollsten Anfänge des göttlichen Wesens inmitten all ihrer weltlichen Harmlosigkeit und „unreligiösen" Lebensfreude erblickt.

Und doch würde das Waisenhaus nicht die Jahrhunderte überdauert haben, wenn nicht die Not der Kinder mehr und mehr

---

1) Francke, „Die Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebreichen und gerechten Gottes." Glaucha bei Halle 1701, S. 13.

auch die Liebe geweckt und im Laufe der Zeit an die Stelle der plumpen Seelenverstümmelung und Vergewaltigung ein wachsendes Verständnis für ihr wahres Wesen und ihre wahren seelischen Bedürfnisse großgezogen hätte, d. h. doch den Propagandaeifer und damit das eigentlich Pietistische zurückgedrängt hätte.

Aehnlich ist es später mit Wicherns Werk gewesen. Hier war es von vornherein nicht der Vollpietismus, der diese Werke schuf, sondern durchaus ein sehr kritischer Pietismus, der über das pietistische Wesen hinaus mit großer Entschiedenheit auf die zentralen Werte des Christentums drang und sie weithin offenbar wirklich erreichte. Das hing schon mit Wicherns gerader und weitherziger Persönlichkeit zusammen.

Wichern war selber durchaus kein Normalpietist, so viele Beziehungen er auch zu pietistischen Kreisen hatte. Er ist viel kirchentreuer als der richtige Vollpietist und im ganzen auch toleranter und vor allem weltoffener als dieser. Im Rauhen Hause herrschte ein viel froherer Ton als in Franckes Waisenhaus. Dazu besitzen wir von Wichern selber manches tadelnde Wort über den Pietismus im strengen Sinn. Er spricht ihm den „Sinn für die Schönheit und den Reichtum des Lebens" ab [1]), er nennt ihn „eine fehlerhafte, verkrüppelte, geängstete, verengte und verrenkte Form der geistlichen Frömmigkeit" [2]).

Darum ist auch bei Wichern von vornherein die Liebe mindestens ebenso deutlich am Werke wie die Propaganda. Gewiß ist er auch von Propagandaeifer keineswegs frei. Schon der Name, den er für seine Sache gebraucht, eben der Name „Mission" trägt deutlich propagandistischen Charakter [3]). Und Wichern hat tatsächlich ursprünglich gehofft, durch diese Mission das dem Christentum verloren gegangene Volk von neuem zurückzugewinnen und Deutschland im großen Stile zu evangelisieren. Von hier aus ist der Inneren Mission bis heutigen Tages ein Einschlag von Propagandaeifer geblieben. Noch Stöcker war weithin in dieser Weise orientiert. Und viele Berufsarbeiten der Inneren Mission

1) Ges. Werke III 1066.

2) Ges. Werke III 913. Vgl. dazu Voelter in dieser Zeitschrift 1913 S. 173 u. 184 ff. 204 ff.

3) Wichern sagte zunächst (1839) „inländische Mission" und bediente sich erst seit 1842 des von Lücke geprägten Ausdrucks „Innere Mission". Vgl. Schian, Art. „Innere Mission" RGG III S. 516.

sind es heute noch und sind es um so mehr, je näher sie dem Pietismus stehen. Darum bestimmt auch Rahlenbeck in Haucks Realenzyklopädie das Werk der Inneren Mission als „Missionsarbeit der Kirche innerhalb der Christenheit zur Ueberwindung des in ihr noch ungebrochen gebliebenen oder wieder mächtig gewordenen Unchristentums oder Widerchristentums“ [1]).

Aber dabei bleibt es doch durchaus nicht. Man kann schon bei Wichern deutlich sehen, wie diese Missionstendenzen im engeren Sinne immer mehr verblassen und hinter den großen Aufgaben, die die wachsenden Nöte stellen, zurücktreten. Damit zugleich aber tritt auch der Pietismus selber deutlich beiseite.

Je mächtiger in den letzten Jahrzehnten der Industrialismus gewachsen ist, je tiefer die alleruntersten Schichten dabei ins Großstadtelend hinuntergesunken sind, um so mehr ist die „Innere Mission“ von einer „Mission“ zu einer praktischen Hilfe in allerlei Leibesnöten geworden.

Natürlich vergaß man dabei auch das Reden von Gott und göttlichen Dingen nicht ganz; aber es trat zurück. Man ging vor allem den ganz Verkommenen nach, man hob die Trinker aus dem Schmutz und baute Herbergen und Heime für versinkende Menschen aller Art. Man schaffte den Arbeitslosen Arbeit und Verdienst in Schreibstuben und durch andere Beschäftigung und ließ dabei ihre Seele zunächst in Ruhe. Man nahm sich der Epileptiker an und ließ sie, wenn sie sonst wegen fortschreitender Verblödung nichts mehr leisten konnten, irgendeine gleichgültige Arbeit tun und machte dabei oft gar nicht mehr den Versuch, aus dem armen kranken Hirn noch allerlei Frömmigkeit herauszupressen. Man war zufrieden, wenn man in schweres Dunkel auf diese Weise auch nur ein klein wenig Licht gebracht und auf den leidverzerrten Zügen ein kleines stilles Leuchten der Dankbarkeit angezündet hatte. Und wenn dann der Gedanke niederdrückte, bei solchen Menschen in religiöser Hinsicht nichts oder wenig erreicht zu haben, so fand man doch in der Beobachtung Glück und Kraft, daß beim Helfen die eigene Seele deutlich weiter, froher und tiefer wurde.

So wird uns von Bodelschwingh erzählt, daß er gerade diese elenden Epileptiker als die „Haupterzieher seiner (gesunden) Brüder und Schwestern“ betrachtete. Es war „seine tiefste Ueberzeu-

1) RE³ XIII S. 93. Dagegen mit Recht Schian a. a. O. S. 533.

gung, daß die Kranken das größte Kleinod der Kirche seien, weil an ihnen sich die Kräfte des Glaubens und der Liebe bis auf den Grund bewähren sollten". „Er wußte, daß gerade durch die Leiden und Krankheiten der Erde die Kräfte des Glaubens und der Liebe groß gezogen werden"[1]).

Ueberhaupt ist Bodelschwingh mit seinem großartigen Werk das glänzendste Beispiel für diese Synthese von Propaganda und Liebe, bei der doch die Liebe schließlich den Sieg gewinnt. Es ist hier mit Händen zu greifen, wie der eigentliche Pietismus, der von Anfang an da ist und auch dauernd das Denken und Leben begleitet, doch täglich durch die Not und die Liebe in Schranken gehalten wird, um einer unmittelbaren Hilfsbereitschaft Platz zu machen. Der Pietismus liegt zwar den Reden und Schriften zugrunde. Er ist die Form, in der man mit den Leuten verkehrt. Aber er kann nicht ins Kraut schießen. Seine lebenzerstörenden Wirkungen werden durch die Praxis des Lebens, werden durch die Liebe aufgehoben.

Da gilt es, Felder zu bestellen und Gärten zu pflegen, Häuser zu bauen und Straßen anzulegen. Da gilt es, die Arbeit zu verteilen und jeden immer wieder an den richtigen Posten zu stellen. Und die Sorge um die Ernährung, Bekleidung und richtige gesundheitliche Pflege zieht alle Kräfte auf sich und lenkt die Gedanken ab von der pietistischen Ideenwelt. So bemüht man sich schließlich weniger um „Bekehrungen" im pietistischen Sinne und widmet sich vielmehr den Leuten, wie sie sind und dem, was sie brauchen.

Man nehme das Monatsblatt „Beth-El" zur Hand. Welch ein Abstand etwa von den Traktaten der Gemeinschaftsleute oder der pietistischen Evangelisatoren! Da stößt man auf eine Menge von praktischen Erfahrungen wirtschaftlicher, anthropologischer, medizinischer und psychologischer Art. Welch eine Summe von guter Pädagogik und Weltklugheit im besten Sinne des Wortes! Hier ist wieder einmal die Liebe größer als der „Glaube". Hier haben wir einen geradezu glänzenden Sieg der Liebe über den phantastisch verirrten Glauben der Pietisten — einen Sieg, der um so sicherer ist, als er den Beteiligten selber gar nicht zum Bewußtsein kommt.

1) P. G. v. Bodelschwingh, Erinnerungen aus dem Leben unseres Vaters, im Monatsblatt Beth-El III 1911 Nr. 1 S. 14.

Und so ist es mehr oder weniger überall bei diesen Liebeswerken. Das kann man sogar bei einer so durchaus pietistisch begründeten und propagandistisch betriebenen Unternehmung wie derjenigen der Heilsarmee beobachten. Hier dachte man ursprünglich überhaupt nicht an „Helfen", sondern nur an Bekehren. Um die Kranken kümmerte man sich deshalb bezeichnenderweise zunächst überhaupt nicht, sondern nur um die „Sünder". Aber die Not hat auch hier die Liebe geweckt und die frommen Soldaten gezwungen, neben die gottesdienstlichen Meeting-Räume mit Bußbank und Predigtpult die Asyle und Speisehäuser zu setzen.

Und darum sind alle die großen christlichen Liebeswerke, soweit sie überhaupt Bestand haben, ein wunderliches Gemisch von zwei sehr gegensätzlichen Momenten: sie sind pietistisch und sehr unpietistisch zugleich. Es war deswegen nur folgerichtig und eine notwendige Konsequenz der Dinge, wenn sich die eigentlichen Vollpietisten in neuerer Zeit immer mehr von den Werken der Inneren und Aeußeren Mission zurückgezogen haben.

So setzten sie den älteren Gesellschaften Aeußerer Mission ihre „Glaubensmissionen" entgegen [1]). Gleichzeitig zogen sie sich von der Inneren Mission zurück. Besonders heftig griffen Paul und Krawielitzki die Anstalten der Inneren Mission als „gemischte" Anstalten an [2]). Statt dessen machte man den Versuch, eigene ähnliche Anstalten von rein pietistischem Charakter ins Leben zu rufen. Es ist aber wiederum überaus bezeichnend, daß dies — wenn man von einzelnen kleinen Krüppelheimen und etwa noch den Schwesternhäusern absieht — eigentlich „Liebeswerke" überhaupt nicht sind. Es sind auf der einen Seite Anstalten zur Aufnahme der eigenen Glaubensgenossen (Erholungshäuser und Anstalten für Nervenkranke!) und Vereine zum eigenen festeren Zusammenschluß [3]), andererseits aber eben reine Propagandaorganisationen [4]).

---

1) Z. B. Deutsche China-Inland-Mission, Deutsche China-Allianz-Mission.

2) Vgl. dazu Stöcker, Die Reformation 1904, S. 138 ff., 180 ff., 277 ff.

3) Z. B. Sonntagsschulen, Jugendbund für entschiedenes Christentum, Deutsche christliche Studentenvereinigung, Vereine der „gläubigen Kaufleute und Fabrikanten", der „gläubigen deutschen Bäcker", „gläubigen Landwirte", Postbeamten, Kellner, Lehrer usw.

4) Evangelisation, „Deutsche Zeltmission", „Deutsche evangelische Buch- und Traktatgesellschaft", „Gemeinschaftsbrüderhaus".

Auch daraus geht deutlich hervor, daß nicht der Vollpietismus der Träger der großen Liebeswerke ist, und daß gerade das, was wir an ihnen bewundern, nämlich die helfende Liebe, nicht pietistisch ist.

Freilich kommt aus eben diesem Grunde auch in die Arbeit der Missionen selber unvermeidlich eine gewisse Spannung hinein. Derselbe innere Widerspruch, der im Halbpietismus lag, tritt auch in diesen halbpietistischen Werken hervor. Es konnte nicht ausbleiben, daß man die Differenz der sich widerstreitenden Momente „Liebe“ und „Propaganda“ empfand. Man mußte sich im Laufe der Zeit die Frage vorlegen: Sollen wir nun eigentlich bloß helfen oder doch — wie die Pietisten — bloß bekehren oder beides nebeneinander?

Man kann geradezu sagen, daß diese Frage immer mehr die Schicksalsfrage sowohl der Inneren als der Aeußeren Mission geworden ist. Mancher ihrer Berufsarbeiter wird im Stillen von schweren Skrupeln wegen dieser Frage geplagt. Und in den Zeitschriften gibt es von Zeit zu Zeit weitgehende Kontroversen darüber[1]).

Die Frage ist in der Tat verwickelt genug. Die wachsende Liebe trägt in sich den Drang, alles pietistische Wesen zu überwinden. Und dennoch ist es für die Missionen beiderlei Art völlig unmöglich, den pietistisch-propagandistischen Charakter ganz abzustreifen. Das würde nämlich ihr Ende bedeuten.

Denn bei dem Material, an dem sie arbeiten, bei diesen auf niedrigster Stufe stehenden Menschen, kann man gerade nur eben mit pietistischer Art noch etwas ausrichten. Gerade der Pietismus, und er allein, vermag auch oft in ganz verzweifelten Fällen, wo alle anderen Mittel versagen, noch etwas zu erreichen. Das liegt einfach in seinem Wesen als Phantasiereligion und in seiner suggestiven Gewalt. Er vermag auch noch dem innerlich gänzlich Verarmten und Erstorbenen phantastische Hoffnungen auf ein herrliches Jenseits vorzuzaubern oder ihn mit den grausigen Bildern der Hölle zu schrecken. Auf diese Weise ist es möglich, auch schließlich den Säufer und den verstocktesten Gottesleugner, wenn sie völlig gebrochen sind, noch für „religiöse“ Gedanken zugänglich zu

---

1) Z. B. Th. Schäfer, „Halbe und ganze Innere Mission“, Monatsschrift für Innere Mission XXI 1901 S. 49 ff. und Th. Kaftan, ebenda S. 154 ff.

machen und ihn eben dadurch, wenn nicht seelisch zu retten, so doch aus dem gröbsten Schmutz herauszuziehen. So ist gerade der Pietismus unleugbar vielfach das letzte Mittel, die völlig Verkommenen noch eben ein bißchen zurecht zu bringen.

Das wissen natürlich die Leute der Inneren Mission und auch die Missionare unter den Negern ganz genau, daß mit einem Johanneischen Christentum oder mit einem Christentum nach der Art Schleiermachers bei diesen kultur- und seelenlosesten aller Menschen nichts zu machen ist. Darum tendieren sie — trotz aller Liebe, die sie innerlich beseelt und die sie über den Pietismus hinweist — immer wieder nach der pietistischen Weltanschauung zurück. Es würde ja das Ende jeder erfolgreichen Tätigkeit sein, wenn sie ganz davon abließen. So aber kommt es nun, daß die Liebeswerke an einem gewissen inneren Widerspruch kranken, daß sie viel große Liebe in sich bergen und doch vom Pietismus sich nicht völlig loszuringen vermögen.

Das ist es nun aber auch, was viele zu keiner restlosen Befriedigung an diesen sonst so großartigen Unternehmungen kommen läßt und was die Weiterschauenden und die Konsequenteren unter den ernsteren Christen über die Liebeswerke hinaus zu allerhand neuen Taten und Versuchen weitertreibt.

Es kann dem kritischen und vom Standpunkt Jesu aus die Dinge prüfenden Christen nicht verborgen bleiben, daß diese pietistischen „Bekehrungen" im Grunde doch gar keine Bekehrungen sind und daß alle die pietistisch-geistlichen Bemühungen um diese Leute sie im Grunde doch innerlich keineswegs wesentlich fördern. Was hat man denn überhaupt erreicht? Das sind in erster Linie doch Werte, die auf volkswirtschaftlichem und nationalem, man kann auch sagen auf ethischem Gebiete liegen — gewiß in dieser Hinsicht Werte allerersten Ranges, aber doch eben Werte, die der Sache Gottes nicht direkt, sondern nur indirekt zugute kommen, Werte, die man zunächst gar nicht im Auge hatte. Es sind nicht religiöse Werte.

Es ist ja sehr schön, wenn aus den Negern in Afrika hier und da ganz brauchbare und arbeitsame Menschen werden. Nur kann es dem schärferen Auge nicht verborgen bleiben, daß sie damit nicht auch schon Christen im tiefsten Sinne des Wortes geworden sind. Jeder Missionar weiß ja sehr gut, wie schwer es ist, einen getauften Neger auch nur von den gröbsten ihm im Blute liegenden schlim-

men Neigungen zurückzuhalten. Aber selbst wenn der neue Christ in dieser Hinsicht einigermaßen zuverlässig geworden ist, so ist noch ein weiter Weg bis zu der tiefinnerlichen Freiheit und Feinheit der Seele, die Jesus will, die in der Liebe zu Gott mit allen Kräften und in der vollendeten Nächstenliebe zum Ausdruck kommt. Gewiß wird sich gerade der Missionar nicht selten darüber täuschen. Er wird mit Liebe alles suchen, was irgend christlich an dem neuen Christen erscheint. Er wird auf seinem steinigen Wege jedes grüne Gräslein preisen, das aus dem dürren Boden wächst, und wird begreiflicherweise einen sehr bescheidenen Maßstab anzulegen sich gewöhnen. Dem unparteiischen Beobachter kann das Unzulängliche dieses Christentums nicht verborgen bleiben.

Und ähnlich liegen die Dinge bei der Inneren Mission. Es ist natürlich auch hier etwas unvergleichlich Großes, wenn es gelingt, Tausende, die sich schon als wandelnde Ruinen durch die Straßen schleppten und aufgehört hatten, Mensch zu sein, überhaupt nur wieder zu leidlichen Menschen zu machen, wenn es gelingt, ihnen die Schnapsflasche aus der Hand zu nehmen, sie aus dem Sumpf der Roheit und der Gemeinheit herauszuziehen, sie wieder arbeiten und leben zu lehren. Aber auch das ist doch zunächst nichts Anderes als eine grandiose volkswirtschaftliche Leistung, es ist eine nationale Tat, ein Verdienst ums Vaterland und um die Menschheit als wirtschaftlicher Gesamtheit. Nur „Christen" soll man diese Menschen nicht nennen.

Man sehe sich doch diese gewesenen Säufer, Vagabunden und Spitzbuben an. Sie bevölkern nicht mehr die Gefängnisse, Zucht-, Kranken- und Irrenhäuser; sie gefährden nicht mehr die öffentliche Sicherheit und demoralisieren nicht mehr ihre Umgebung! Eine wundervolle volkswirtschaftliche Leistung! Aber reden mit ihnen von den wahren Werten der Seele kann man im allgemeinen nicht. Das mag bei Einzelnen ausnahmsweise möglich sein; im ganzen ist es nicht der Fall. Die sind für die pietistische Phantasiewelt zu haben, aber nicht für die Sache Gottes. Sie sind vielleicht leidlich harmlose, leidlich gutmütige Menschen geworden, sie haben beten und fromme Lieder singen und sich fügen gelernt. Aber die meisten sind doch dabei innerlich gebrochene, ausgeblasene, leere Menschen geblieben, sind Ruinen ohne Seele — und dazu oft genug kleinlich, zänkisch, lügnerisch. Ein Jünger Jesu, wie er in der Bergpredigt beschrieben wird, ein innerlich aufsteigender

Mensch sieht anders aus. Das ist nicht Salz und Licht der Welt!

Es kann ja auch gar nicht anders sein. Alles Lebendige entfaltet sich organisch und ohne Bruch, das innere Leben auch. Es gibt überhaupt keine „Bekehrungen“ in dem Sinne, daß jemand, der vorher ohne jedwedes innere Leben gewesen wäre, durch einen plötzlichen Akt in den Besitz dieser Sache käme. Wer vorher ein kompletter Lump war, ist es auch hinterher bis zu einem gewissen Grade noch; nur seine äußeren Gewohnheiten, die Formen seines Daseins haben sich geändert. Man kann nicht plötzlich Orangen bauen in der Wüste.

Die berühmten historischen „Bekehrungen“ sind keine Bekehrungen pietistischer Art. Paulus war vor Damaskus kein Verbrecher, sondern ein Mensch, der heiß um Gott rang. Und Augustin war trotz seiner sinnlichen Leidenschaft schon immer ein tief angelegter, auf mancherlei dunklen Pfaden das Höchste des Lebens suchender Mensch, auch vor seiner Bekehrung, wie man es überall in seinen Konfessionen — entgegen seiner eigenen Darstellung — zwischen den Zeilen lesen kann.

Die gewaltsamen pietistischen Bekehrungen sind darum durchweg nur Scheinbekehrungen; sie sind Verschiebungen vor allem in der Phantasie, in der Gedankenwelt und in der Lebensführung; sie bringen den Menschen in bessere Gesellschaft, machen ihn moralisch unschädlich, haben allerlei guten Einfluß auf sein Benehmen und seine Beschäftigungen. Aber den innersten Kern der Seele treffen sie nicht. Das „innere Leben“ vermögen sie nicht zu wecken oder doch nicht mehr zu reicher Entfaltung zu bringen.

Das ist es, was vielen die Freude an den Liebeswerken trübt. Die Seele wird in den seltensten Fällen erreicht. Die Seele wird nicht durch die Propaganda und auch nicht durch die Liebe erreicht. Die Propaganda macht Christen der Phantasie, aber nicht Christen des Lebens. Die Liebe aber macht, wie die Dinge auf diesem Gebiete einmal liegen, zumeist auch keine Christen, sondern sie hilft bloß über die gröbste Not hinweg.

Und nun muß doch auch gesagt werden, daß bloßes Helfen — rein um des Helfens willen — mit christlicher Liebe im Vollsinne noch nicht ohne weiteres identisch ist. Das bloße Ausflicken der groben physischen und moralischen Schäden der Menschheit kann auf die Dauer den Christen, der sich um die Sache Gottes bemüht, nicht völlig befriedigen. Die volle christliche Liebe hilft zwar zu-

nächst bloß einfach, wo Hilfe not tut, und fragt nicht lange, was daraus wird. Im Letzten aber denkt sie bei alledem an die Seele des Andern und nur an die Seele.

Man sieht hier, wie verwickelt die Dinge liegen.

Wir berühren hier die letzte und tiefste Schwierigkeit, die in jener Schicksalsfrage der Liebeswerke liegt. Die christliche Liebe kann nicht auf die Seele verzichten. Sie sucht mit heißem Verlangen die Seele. Das ist es, was auch der Vollpietist im Grunde fühlt. Das ist der ganz richtige Instinkt, der ihn zur Propaganda treibt. Man wird darum auch diese Propaganda als eine täuschende Imitation der auf die verlorene Seele gerichteten echtchristlichen Liebe betrachten müssen. Christliche Liebe zum Nächsten haben, heißt nicht seinen Leib, sondern seine Seele lieben. Ein bloßes Schmutzverdecken und Notverstopfen befriedigt vielleicht den Sentimentalen, der das Elend, das ihm zu sehen unbehaglich war, für eine Weile beseitigt sieht; es befriedigt vielleicht auch den Werkgerechten, der sich durch sein Helfen Stufen zum Himmel zu bauen glaubt; es befriedigt aber nicht den Vollchristen.

Der Vollchrist will zwar nun sicherlich nicht „bekehren"; das Bekehrenwollen ist eben nur ein Zerrbild dessen, was er will. Aber er will sehen, daß es mit dem Menschen, dem er hilft, auch innerlich irgendwie einmal aufwärts geht. Er will den Schutt von der Seele wegschaffen, den Leiden und Schuld darauf gehäuft haben, und das Fünklein göttlichen Lichts, das darunter noch glimmt, zu neuem volleren Leuchten anfachen.

Jesus hat nie und nirgends „bekehrt". Gewiß nicht. Es lag ihm aber ebenso ferne, bloß immer Kranke gesund zu machen. Wir haben durchweg den Eindruck, daß er nur mit Widerstreben oder überhaupt nicht half, wenn er den Weg zur Seele nicht fand. Manchmal scheint es, daß er gar nicht helfen k o n n t e, wenn sein Einfluß den innersten seelischen Kern des Menschen nicht erfaßte. Es wird dann gesagt, er habe nur helfen können, wo das πιστεύειν da war (Mark. 9, 23 und besonders Mark. 6, 5 f.). Und wenn er gelegentlich im Anblick ganzer Scharen bettelnder Kranken, die ihn umlagern, sich ihnen unwillig entzieht, so scheint auch das darauf hinzudeuten, daß er eine Hilfstätigkeit en gros nicht mochte, offenbar, weil sie nicht bis in die Seele ging (Mark. 1, 33 und 35). Auch die harte Abweisung der syrophönizischen Frau, der er zunächst keinerlei Verständnis für ihn zutraut, wird ähnlich

erklärt werden müssen (Mark. 7, 27 und bes. Matth. 15, 23 ff.).

Das liegt im Wesen der höchsten Liebe. Man will eben nicht bloß Schutt wegräumen und Urwälder ausroden, sondern man will auch die kleinen Wunderblumen wahren inneren Lebens auf dem Ackerlande der Seele wachsen sehen.

Und das eben vermögen unsere Liebeswerke bei dem Material, das sie haben, nur sehr unvollkommen zu erreichen. Man kann sie darum gar nicht ohne weiteres in Parallele stellen mit der Art der Arbeit Jesu am Volke. Die Menschen von Jesu Umgebung, die Zöllner und Fischer, die Feigenbauer und Weingärtner vom Galiläischen See und auch die Kranken, denen er half, standen offenbar im allgemeinen innerlich auf einem höheren Niveau als der Durchschnittsneger oder als der verkommene Säufer, den man im Rinnstein der Großstadt auflieſt.

Deswegen bleibt doch die Arbeit, zumal der Inneren Mission, in gewissem Sinne eine „halbe" Arbeit. Die Liebe ist da. Aber die Liebe kommt zu wenig an die Seelen heran. In dieser Not ruft man die Propaganda herbei. Aber die Propaganda kann auch nicht helfen. Denn sie wendet sich im Grunde überhaupt nicht an die Seele, sondern an die Phantasie und an das äußere Gehabe. Sie wird zwar dadurch ein trefflicher Helfer für die leiblichen, aber nicht für die seelischen Dinge.

So hat man die Liebe. Aber sie kommt nicht ganz auf ihre Kosten. Man hat auch pietistische Propaganda. Aber man hat auch sie nicht ganz. Und so bleibt man halb in der hygienisch-wirtschaftlichen Hilfe und halb im Pietismus stecken und bringt es nicht zu einer vollkommenen Tätigkeit der Liebe im vollen christlichen Sinne des Wortes.

Diese Unvollkommenheiten bleiben aber naturgemäß vielen verborgen. Sie werden verdeckt durch die großen äußeren Erfolge und verschwinden für das subjektive Bewußtsein sofort, wenn man bescheidenere Maßstäbe an die inneren Werte anlegt. Für diejenigen aber, die darüber nicht innerlich hinwegkommen konnten, sind sie der Anlaß zu allerlei n e u e n Plänen und Unternehmungen christlicher Liebe geworden.

Neue Prinzipien der Aeußeren Mission kamen auf. Man wandte sich den höherstehenden Völkern zu, verzichtete auf Propaganda, setzte die erörternde Rede an die Stelle der werbenden, schob die ärztliche Hilfe in den Vordergrund usw. (Allg. Ev. Prot.

Missionsverein). Die neue Jugendarbeit liegt in derselben Linie. Auch hier der völlige Verzicht auf Propaganda. Man lebt kameradschaftlich mit der Jugend zusammen, singt und turnt mit ihr, streift mit ihr durch Wald und Flur und redet mit ihr von allerlei guten Dingen. Man will dabei im Letzten nichts weiter, als ihre Innerlichkeit, ihren Edelsinn, ihr wahres Leben wecken (Cl. Schultz, W. Classen). Andere treten in ähnlicher Weise an andere Kreise, Fabrikarbeiterinnen, uneheliche Mütter usw. heran. Endlich aber und nicht zuletzt hat man sich aus demselben Grunde zur Politik gewandt und den Staat für energische soziale Maßnahmen aller Art zu gewinnen gesucht, um die Quellen, aus denen das ganze moderne Menschenelend fließt, nach Möglichkeit zu verstopfen und zugleich in großem Stile allmählich die Basis zu schaffen, auf der sich künftig einmal gottinniges Wesen in viel weiterem Umfange als heute erheben könnte. Der Entwicklungsgang von Friedrich Naumann, der selbst aus pietistischen Kreisen hergekommen und auch durch die Innere Mission hindurchgegangen war, ist in dieser Hinsicht immer wieder besonders lehrreich.

So haben sich notwendig in neuerer Zeit neben die alten mehr oder weniger pietistischen Liebeswerke allerhand unpietistische Neubildungen gesetzt. Man braucht von diesem Standpunkte aus keineswegs die großartige ältere Arbeit gering zu schätzen und ihr seine Unterstützung zu entziehen. Man wird auch sie, solange sie nötig ist, um ihrer eminenten volkswirtschaftlichen Bedeutung und um des hohen Fonds von Liebe willen, der in ihr steckt, nach Kräften fördern. Man wird aber doch darüber hinaus die neuen Ziele immer fester ins Auge fassen müssen, sofern man die volle Entfaltung der christlichen Liebe und den endgültigen Sieg des wahren christlichen Wesens in der Welt als letztes Ziel der Menschheitsgeschichte betrachtet.

Jedenfalls geht aus dem allen hervor, daß die Liebeswerke in keiner Weise geeignet sind, das Urteil, das wir über den Pietismus gefällt haben, zu modifizieren. Man wird vielmehr abschließend und annähernd zutreffend von diesen Liebeswerken sagen dürfen: Gewiß sind sie weithin pietistisch; und gewiß sind sie gar nicht denkbar ohne den Pietismus. Aber was pietistisch an ihnen ist, ist nicht ihr eigentlicher Wert, und was wertvoll an ihnen ist, ist nicht pietistisch.

5. Ergebnisse und Ausblicke.

Wir haben versucht, in das Wesen des Pietismus einzudringen und dabei seine relative religiöse Geringwertigkeit festgestellt.

Wir wollen nun daraus kein Todesurteil für ihn machen. Wir denken nicht daran, nun etwa alle Gewalten aufzurufen, um ihn zu vernichten. Denn wir dulden alles, was wachsen will und Lebenskraft hat auf dem Gebiete der Religion. Der Pietismus hat seine große historische Aufgabe gehabt — das leugnen wir keinen Augenblick — und er hat auch in bestimmten engen Grenzen noch heute eine gewisse Mission. Mag er weiter leben, so gut er leben kann!

Zweierlei aber muß anders werden. Die ganze unpietistische Welt muß endlich wieder energisch abrücken von dieser ihr völlig wesensfremden Größe. Es soll sich niemand mehr blenden lassen von dem gleißenden Scheine des Pietismus — weder von dem erborgten Lichte, das nicht aus seinem eigenen Wesen fließt, noch von dem ihm eigenen starken Glanze, hinter dem doch kein wärmendes Feuer lodert.

Was hat denn der kirchliche Liberalismus mit dem Pietismus zu tun? Was soll die sonst so edle Toleranz der Liberalen an einer Stelle, wo man das Leben ertötet? Und was soll die „christliche Liebe" gegenüber dem Vollpietisten, der im christlichen Mantel ein krasses heimliches Heidentum unter das Volk trägt? Gegen solche Leute hatte wenigstens Jesus nur ein schneidendes Wehe. Und es ist doch beachtenswert genug, daß die meisten Worte in diesem 23. Kapitel des Matthäusevangeliums gerade auf unsere Pietisten — wenigstens auf die schlimmsten von unseren Vollpietisten — noch recht genau passen. So das Wort über die Heuchler [1]), die das Himmelreich zuschließen vor den Menschen — die Land und Wasser umziehen, daß sie einen Genossen machen, und wenn er's geworden ist, machen sie ein Kind der Hölle [2]) aus ihm. Und auch das Wort von den eifrigen Frommen, die der Propheten Gräber schmücken und die doch nur die Kinder derer sind, die die Propheten getötet haben, paßt noch auf manchen Pietisten. Denn

---

1) Genauer die „Schauspieler", die die Rolle des frommen Menschen spielen, ohne selber wirklich fromm zu sein!

2) Ja auch das! man denke an den tollen, fanatischen Haß.

sie alle nennen sich nach Jesus und Paulus und auch nach Luther, und viele stehen im Grunde doch auf der Seite derer, die der großen Lebensbewegung sich entgegenstemmen, welche von Jesus und seinen wahren Jüngern ausgegangen ist.

Die vorwärts gewandte Christlichkeit unserer Tage hat wahrlich durchaus keinen Anlaß, mit einer Bewegung zu paktieren, die so nahe an die Seite der Feinde Jesu rückt. Man sollte doch also hier endlich aufhören, mit einer gewissen kümmerlichen Ehrfurcht oder mit kindlichem Neid auf diese freilich so erfolgreiche Richtung zu sehen.

Gerade der kirchliche Liberalismus wird sich noch viel zu wenig seines eigenen christlichen Wesens bewußt. Er kennt noch viel zu wenig seinen originalen Wert und seine hohe künftige Bestimmung, die er zweifellos hat. Mehr Stolz, mehr frohes gemeinschaftliches organisches Herausarbeiten der in ihm schlummernden Eigenwerte! Mehr innere Erfassung und mehr Entfaltung des wahren Geistes Jesu, dem er gedanklich so nahe kommt. Das wäre für ihn selbst wie für die Zukunft des Christentums und der Kirche hundertmal besser, als all das wohlgemeinte, aber nur eines weichen und dünnen Christentums würdige Brückenschlagen. Verstehen — und doch unerbittlich zurückweisen; gerecht sein, brüderlich, christlich — und doch deutlich und scharf gegen alles Gemachte und Scheinchristliche, das wäre für ihn die gegebene Stellung zum Pietismus.

Ebenso ist es an der Zeit, daß jene weitverbreitete mehr konservative Christlichkeit, die heute halbpietistisch ist, sich wieder auf sich selbst besinnt. Gewiß kann dieser Halbpietismus sehr christlich, sehr gesund und sehr verständig scheinen. Er übernimmt allerlei Gutes und Leidlichgutes vom Pietismus und vermeidet nach Möglichkeit seine bedenklichen Eigenheiten. Und doch kommt naturgemäß diese Art Christentum nicht recht über die Halbheit hinaus. Sie bleibt doch im allgemeinen ein Mischmasch. Sie übernimmt Gutes, aber das Gute nicht ganz; sie vermeidet das Schlimme, aber vermag es nicht ganz sich vom Halse zu halten. Sie hat allerlei Christliches, auch Gutchristliches an sich, aber sie zeigt kein geschlossenes, bodenständiges, christliches Leben. Sie unterdrückt nicht das innere Leben in demselben Grade wie der Vollpietismus, aber sie entfaltet es auch im allgemeinen nicht ursprünglich und stark wie es das volle Christentum tut. Sie hat deshalb auch ihre Stärke mehr in der Polemik und in der Bewahrung der kirchlichen

Sitte und Tradition als in der schöpferischen Entfaltung und überzeugenden Darstellung christlichen Wesens. Der pietistische Einfluß, der überhaupt mehr geeignet ist, aufzuregen, als wirklich zu vertiefen, hat sie wieder zu einer gewissen Schroffheit und Exklusivität zurückgeführt, die sie bereits im Begriff war, zu überwinden, und sie blind gemacht gegen die wahren Nöte und Bedürfnisse der Zeit. Auch hier soll man sich deshalb endlich auf sich selbst besinnen, den Weg zum Zentrum des Christentums selbständig suchen und auf die zweifelhafte Führerschaft des Pietismus bestimmt und endgültig verzichten.

Zuletzt aber und vor allem sollten die „Weltkinder" zur Besinnung kommen und einem Bunde entsagen, der geradezu widernatürlich ist, weil er die schroffsten Gegner aneinander kettet. Es kann auf die Dauer nicht mehr so bleiben, daß unsere hohen, gut „weltlich" gesinnten Staatsbeamten, die ernsthaft dem Vaterlande und der gesunden kulturellen Entwicklung dienen wollen, daß unsere so hervorragend tüchtigen technischen und kaufmännischen Kulturpioniere bei all ihrer unpietistischen Orientierung im Stillen dem Pietismus Vorspanndienste tun und direkt oder indirekt eine Richtung befördern, die bei ihrer ausgesprochenen Jenseitigkeitsstimmung für die Kultur absolut verloren ist und nicht einmal in nationaler Hinsicht als verläßlich gelten kann.

Das ist das Eine. Das Andere folgt daraus: die Notwendigkeit einer durchgreifenden Neuorientierung der offiziellen Kirchenpolitik. Wenn es irgendwo richtig ist, daß die Behörden „über den Parteien" stehen sollen, so gilt dies von den Behörden der Kirche. Sie sollen die zentralen Werte des Christentums so tief wie möglich zu erfassen trachten und die zeitgemäßen Formen suchen, in denen sie den Menschen der Gegenwart möglichst nahe gebracht werden können. Kein Verständiger wird deshalb verlangen, daß die Kirchenbehörde etwa „mit dem Liberalismus regieren" solle. Auch der kirchliche Liberalismus hat seine großen Schwächen. Er hat durchaus nicht immer ein vollwertiges Christentum ernsthaft gepflegt. Wir sind gar nicht der Meinung, daß er dem Pietismus durchweg überlegen wäre — das wäre ein völliges Mißverständnis unserer Ausführungen. Der Liberalismus hat zwar unseres Erachtens sicherlich durch seinen Mangel an Phantasiereligiosität sehr viel vor dem Pietismus voraus; er ist dadurch freigeblieben von den lebenzerstörenden

Mächten, die in der pietistischen Phantastik liegen. Damit ist aber noch gar nicht gesagt, daß nun gottinniges Wesen sich notwendig in ihm überall prächtig entfalte. Er hat es daran zweifellos oft recht bedenklich fehlen lassen. Wir werden also nicht verlangen, daß sich die Kirche diesem Liberalismus mit Haut und Haaren verschreibt. Was wir aber verlangen, ist dies: daß sie sich noch viel weniger einer anderen Partei verschreibt, die sehr christlich aussieht, aber sehr wenig christlich ist. Gewiß lag es, wie wir am Anfang sahen, für die Kirche angesichts der allgemeinen Kirchenflucht außerordentlich nahe, das enge Bündnis mit dem Pietismus einzugehen. Sie sollte sich jedoch auch darüber nicht im unklaren sein, daß gerade an dieser Kirchenflucht der Pietismus selber einen großen Teil der Schuld trägt und daß er sie erst recht konserviert und gesteigert hat. Wer hat denn unseren Besten in den letzten Jahrzehnten das kirchliche Christentum verleidet, wer hat es ihnen geradezu unannehmbar gemacht? Doch eben diese Christlichkeit, die unter allen christlichen Gruppen das geringste Maß von Verständnis für die Edelwerte der modernen Kultur besaß und die deswegen das kirchliche Leben am stärksten in kultur- und wissenschaftsfeindliche Bahnen hineingezogen hat. Auch Nietzsche wäre nicht der Christushasser geworden, der er war, wenn er nicht in seinem Vaterhause und auch später im Leben das Christentum vorwiegend in einer engen, duckigen, pietistischen Form kennen gelernt und von dem sklavischen Geist und den „Armeleutegeruch" abgestoßen worden wäre, der allerdings in diesem, aber nur in diesem Christentum vorherrscht. Der Haß, der schneidende Hohn, den er über alles Christliche ausgießt, er gilt nicht dem Christentum als solchem, er gilt dem Pietismus. Und er trifft ihn mit Recht.

Es ist doch ein sonderbares Ding, wenn die Kirche dieselben Leute vor anderen liebend auf Händen trägt, von denen sie fortwährend diskreditiert wird bei vielen und nicht zuletzt bei unseren Besten. Das ist um so verwunderlicher, als die Pietisten selber sich immer boshafter gegen diese ihre liebende Mutter gebärden.

Trotz alles Entgegenkommens der Kirche wächst der darbystische Flügel der Gemeinschaftsbewegung immer mehr. Und auch die friedlichen Elemente sind rasch mit der Drohung des Austritts bei der Hand, wenn ihnen nicht ihr Wille geschieht [1]).

1) Erst kürzlich wieder ein Flugblatt („In zwölfter Stunde") des (nicht einmal rein pietistischen!) Sächsischen Evangelisch-lutherischen Schulvereins.

Die Kirche lasse doch endlich einmal alle diese kirchenfeindlichen Vollpietisten fahren! Sie verliert nichts dabei. Sie kann nur gewinnen. Es wäre für sie in der Tat ein Gesundungsprozeß ohnegleichen, wenn diese Vollpietisten aus ihren Mauern verschwänden. Es ist vielleicht überhaupt das einzige Mittel, durch das ihr noch gründlich geholfen werden kann. Die Halbpietisten würden sich dann von selber auf ihr besseres Ich besinnen und immer mehr aufhören, Pietisten zu sein. Unendlich viele Andere aber, die innerlich edel und voll heimlicher Gottessehnsucht sind in unserer reichen, bunten, wunderlichen Gegenwart, die würden den Weg zur Kirche wiederfinden und mit großer Freude wieder in ihrem Schatten wohnen können. Dann wäre dem Christentum geholfen und unserem Volke auch.

Wir alle haben ein ausgeprägtes Gefühl dafür, wie ernst die Zeiten sind. Unsere Betrachtung vermag diesen Eindruck nur noch zu verstärken. Sie zeigt uns, wie ungeheuer selten inmitten all der religiösen Kämpfe der Gegenwart die wahren Werte des Christentums in ihrer schlichten Größe zur Entfaltung kommen. Und doch hat sie auch allerlei Tröstliches zu sagen: Es kann anders werden. Noch toben zwar die Winterstürme, noch schlagen sie peitschend an die Mauern unseres Christentums und drohen fast die Dächer unserer Kirchen auszuheben. Aber wenn wir immer und immer wieder zu lernen bereit sind und in aller Stille danach trachten, die Seelen dem Geiste Gottes zu erschließen, dann wird doch noch einmal ein schöner, froher Frühling kommen. Wir warten auf ein unpietistisches, volkstümlich-deutsches Kulturchristentum.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Von Albert Schweitzer. 2., neu bearbeitete und vermehrte Auflage des Werkes „Von Reimarus zu Wrede". Tübingen, Mohr. 1913. Mk. 12.—, geb. Mk. 13.60.

Die psychiatrische Beurteilung Jesu. Darstellung und Kritik. Von Albert Schweitzer. Tübingen, Mohr. 1913. Mk. 1.50.

Einleitung in das Neue Testament. Von Adolf Jülicher. 5. und 6., neu bearbeitete Auflage. Zweiter, unveränderter Abdruck. (Grundriß der theol. Wissenschaften. III, 1.) Tübingen, Mohr. 1913. Mk. 9.—, geb. Mk. 10.—.

Einleitung in das Neue Testament. Von Paul Feine. (Evangelisch-Theologische Bibliothek.) Leipzig, Quelle u. Meyer. 1913. Mk. 4.40, geb. Mk. 5.—.

Biblische Theologie des Neuen Testaments. Die Religion Jesu und des Urchristentums. Von H. Weinel. 2., vielfach verbesserte und vermehrte Auflage. (Grundriß der theol. Wissenschaften. III, 2.) Tübingen, Mohr. 1913. Mk. 12.—, geb. Mk. 13.—.

Neutestamentliche Zeitgeschichte. II. Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. Von W. Staerk. (Sammlung Göschen 326.) Berlin und Leipzig, G. J. Göschensche Verlagsbuchhandlung. 1912. Mk. —.90.

Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten. II. Band. Von H. Achelis. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1912. Mk. 15.—, geb. Mk. 16.—.

Geschichte der katholischen Kirche von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zum vatikanischen Konzil. Von Carl Mirbt. (Sammlung Göschen 700.) Berlin und Leipzig, G. J. Göschensche Verlagsbuchhandlung. 1913. Mk. —.90.

Die Entwicklung des Christentums zur Universal-Religion. Von Karl Beth. Leipzig, Quelle u. Meyer. 1913. Mk. 5.50, geb. Mk. 6.—.

Das Christentum und die soziale Krise der Gegenwart. Von J. Matthieu. Basel, Helbing u. Lichtenhahn. 1913. Mk. 3.50.

Der ewig kommende Gott. Von Carl Jatho. Jena, Eugen Diederichs. 1913. Mk. 3.—, geb. Mk. 4.—.

Der Ursprung des Gottesglaubens.

Von Professor D. Arthur Titius in Göttingen.

Dies Thema zu behandeln[1]) gab mir eine gleichnamige Schrift des Wiener Paters W. Schmidt[2]) eine gewisse Anregung; doch beabsichtige ich nicht, wie er, mich wesentlich auf den Glauben an ein „höchstes Wesen" zu beschränken, sondern wie einst Goblet d'Alviella[3]) das Problem in allgemeinerer Form zu behandeln. An einem bestimmten Punkte wird uns dann freilich auch die Auseinandersetzung mit Schmidt zur Pflicht werden. Ich stelle einige methodische Gesichtspunkte voran, weil die schwierige und dunkle Frage, die wir uns gestellt haben, verlangt, uns zunächst darüber klar zu werden, innerhalb welcher Grenzen sie überhaupt lösbar erscheint; deutlich ist, daß wir das Problem auf rein historischem Wege nicht zum Abschluß bringen können; denn an den Uranfang des Gottesglaubens oder gar der Religion reicht geschichtliche Betrachtungsweise nicht heran, weil ihre Spuren sich in vorhistorische Zeit verlieren. Ebenso aber ist deutlich, daß wir nicht von der psychologischen Analyse unseres heutigen religiösen Lebens aus diese Ursprünge ergründen können; denn selbst wenn sich mit Sicherheit ausmachen ließe, was selbst schwierig und schwer umstritten ist, unter welchen Voraussetzungen heute Gottesglaube unter uns entsteht, so würde es doch völlig unkritisch sein, diese

1) Der Vortrag ist in Leiden auf dem „Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte" (Sept. 1912) gehalten, ist aber in einigen Punkten erweitert und namentlich mit literarischen Verweisungen ausgestattet.

2) Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. I. Historisch-kritischer Teil, 1912.

3) Origin and Growth of the Conception of God as illustrated by Anthropology and History (Hibbert Lectures 1891), ein noch heute lesenswertes Werk.

Momente ohne weiteres in die Vergangenheit zurückzutragen [1]). Man wird also nur durch eine vorsichtige Verbindung von psychologischen und historischen Gesichtspunkten zum Ziel gelangen können. Es wird sich im Grunde um nichts Anderes handeln können als festzustellen, welche historischen und psychologischen Voraussetzungen wir machen, wie wir unser Denken einstellen müssen, um den wirklichen Tatbestand der vergleichenden Religionswissenschaft verständlich zu machen und gleichsam nachzuerleben. Ausdrücklich bemerken muß ich noch, daß ich davon absehe, hier die Ursprünge der Religion überhaupt zu erörtern, und mich ausschließlich auf die Entstehung des Gottes- oder Götterglaubens beschränke.

Auch unter diesem Vorbehalt scheint mir freilich die Frage selbst relativ nur dann lösbar zu sein, wenn man sich zu voller Klarheit über die methodischen Grundsätze erhebt, die für das ganze Gebiet gelten. In früheren Zeiten war es üblich, die Entstehung des Gottesglaubens auf die hohe Intelligenz und Weisheit des ersten Menschen im Zusammenhang mit unmittelbarer göttlicher Belehrung zurückzuführen. Die verschiedenen Formen der kirchlichen Urstandslehre, sowie viele idealistische Religions-Theorien, in denen sie nachwirkte, gehen letztlich von einer derartigen Annahme aus; man pflegt dann die Entstehung des Gottesglaubens unmittelbar an den Anfang der Menschheitsgeschichte zu setzen und die heidnischen Religionen als immer tieferen Abfall von den reinen Anfängen zu charakterisieren. Aber diese Annahme scheint mir schon deshalb unmöglich, weil sie ganz unpsychologisch ist, weil zu einem so eminent geistigen Gedanken, wie es der Gedanke eines Gottes auch in roher Form ist, ein langes geistiges Werden gehört [2]). Nicht minder unmöglich freilich scheint

1) Zwar möchte ich nicht soweit gehen, wie Sal. Reinach, der urteilt (Cultes, mythes et religions I p. 96), eine Gedankenreihe „dont s'inspire la superstition d'aujourd'hui", könne eben darum nicht primitiv sein, aber der Unterschied ist ohne Zweifel ein sehr tiefgehender.

2) Schon Max Müller sagt sehr treffend: „Ist der Mensch einmal soweit fortgeschritten, daß er Irgend etwas, sei es Eins oder Vieles, Gott oder göttlich nennen kann, so hat er ja schon mehr als die Hälfte des Weges hinter sich; er hat das Prädikat „Gott" gefunden und sucht nur noch nach dem wahren Subjekt, auf welches er dieses Prädikat anwenden darf. Was wir wissen wollen, ist, wie der Mensch zuerst zu diesem Prädikat gelangt, aus welchen Elementen er den Begriff des Göttlichen sich bildete." (Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion, 1880.)

mir die entgegengesetzte Annahme, die, von der Deszendenz-Theorie ausgehend, an den Ursprung der Menschheit ein Stadium der — wenn ich einen schon geprägten Ausdruck verwenden darf — Urdummheit [1]), d. h. der rein tierischen Art setzt. Denn, um den Gedanken von Göttern zu bilden, bedarf es einer geistigen Kraft der Abstraktion vom Sinnlichen, die wir nur beim Menschen kennen. Es wird also die besondere Eigenart des Menschen, aber in noch unentwickeltem Zustande an den Anfang gestellt werden müssen — mit anderen Worten, wir werden das Verständnis des Ursprungs des Gottesglaubens vom Entwicklungsgedanken aus gewinnen müssen, werden auch die Religion wie alles geistige Leben als ein allmähliches Werden, als den Aufstieg von rohen und unvollkommenen Formen zu geläuterten, ihrem Wesen erst völlig gerecht werdenden verstehen müssen. An den Anfang werden wir nicht das Abstrakte [2]), sondern das Konkrete, nicht die geistige Form, sondern die bildliche, überhaupt die dem Naturmenschen eignende Natürlichkeit und sinnliche Derbheit setzen müssen. Damit soll der geistige Faktor [3]) auch für die Anfänge keineswegs in Abrede gestellt werden; ohne ihn würde

1) Schon bei Darwin klingt der Gedanke an, wenn er von dem Zweifel gequält wird, ob die Ueberzeugungen des menschlichen Geistes, der aus dem Geist der niedern Tiere sich entwickelt hat, irgendwelchen Wert haben oder glaubwürdig sind (The life and letters of Ch. Darwin I 313). Den obigen drastischen Ausdruck hat K. Th. Preuß von P. Beck, der ihn freilich ablehnt (Nachahmung der Tiere, 1904, S. 142 f.) übernommen. Was er damit ausdrücken will (Globus 1905, S. 419), ist freilich nur, daß der Mensch, soweit er sich dem untrüglich leitenden Instinkt entzieht, notwendig zunächst „eine unendliche Kette von Irrtümern begehen“ mußte.

2) „Auch die Gebilde der religiösen Vorstellung sind lange Zeit lediglich durch Sinneseindrücke hervorgerufen, bis das erstarkende Denken abgeleitete und durch Schlüsse gewonnene Begriffe zum göttlichen Range zu erheben vermag“ (Usener Kleine Schriften IV (1913) S. 260).

3) Eigentümlich stark tritt z. B. die Bedeutung des Denkens und des Wortes in den von Preuß edierten Gesängen der Cora-Indianer heraus (Die Nayarit-Expedition I 1912, S. 88: „Es denken die Denker. die hier weilen auf ihrer Welt. Hinter ihrem Feuer sprechen sie untereinander, die dort gegenwärtig sind: „Wie sollen wir es machen mit unsern Gedanken? Wie sollen wir sprechen mit unsern Worten?“ Vgl. S. XCV f.). Den Einfluß des Denkens schon auf die Gestaltung der vedischen Religion betont Oldenberg, Deutsche Rundschau, 1895—96, I, 183 ff.

vielmehr die ganze Entwicklung unbegreiflich; aber er liegt zunächst innerhalb des Sinnlichen und ist von ihm noch nicht zu unterscheiden. Die geschichtliche Entwicklung des geistigen Lebens vollzieht sich unter steter Umbildung der Motive (Wundts „Heterogonie der Zwecke"). Innerhalb der Entwicklung treten, durch sie vorbereitet, neue Erlebnisse hervor, die zu neuen Lebens-Inhalten und -Zielen führen. Auch hier gilt wie auf dem Gebiete des organischen Lebens nicht das Gesetz der „Evolution", des bloßen Auswickelns eines schon Vorhandenen, sondern der „Epigenese", d. h. eines Neuwerdens, das freilich bestimmter Gesetzmäßigkeit folgt. Wenn irgendwo, so läßt sich diese Steigerung der geistigen Energie auf dem Gebiete der Religionsgeschichte beobachten.

Wir müssen uns freilich der Konsequenzen voll bewußt sein, die die Einführung des Entwicklungsgedankens mit sich bringt. Indem wir die Frage nach dem Ursprunge des Gottesglaubens aufwerfen, setzen wir damit zugleich die Möglichkeit, daß es nicht alle Zeit Gottesglaube gegeben habe, daß er als solcher entstanden sei. Wir müssen mithin eine Stufe der Historie oder Prähistorie für möglich halten, in welcher Gottesglaube noch nicht vorhanden war. Diese Möglichkeit gewinnt aber an Wahrscheinlichkeit durch mehrere Tatsachen. Bekanntlich wird gestritten, ob es nicht noch heute Völker ohne „Religion" gibt. Zwar haben die in dieser Beziehung aufgestellten Behauptungen bis in die neueste Zeit hinein durch genaue Untersuchung immer wieder eine Widerlegung erfahren und nach der geistigen Struktur der Primitiven ist eine solche Annahme völlig unglaublich; aber Tatsache bleibt, daß es Stämme gibt, bei denen religiöse Vorstellungen und Gebräuche, die einen irgendwie gearteten Gottes(oder Götter)glauben voraussetzen, auf ein solches Minimum reduziert sind, daß auch eine völlige Abwesenheit derselben kaum mehr überraschend genannt werden könnte. Wenn es zweifellos nicht nur auf höherer, sondern auch auf niederer Kulturstufe eine große Zahl Einzelner gibt, die ein bewußtes religiöses Bedürfnis, bewußte religiöse Vorstellungen und Gebräuche nicht besitzen oder nicht üben [1]), so kann Gleiches für einen primitiven Stamm nicht ohne weiteres ausgeschlossen werden. Ist es aber möglich, eine menschliche Gesellschaft selbst in der Gegenwart noch ohne

1) Genaue Kenntnis der religiösen Tradition pflegt Sache einzelner alter Männer zu sein. Uebrigens fehlt es nicht einmal an Spuren religiöser Skepsis unter „Primitiven".

irgendwie entwickelten Gottesglauben zu denken, so muß das um so mehr für die Anfänge gelten, die zu einer so komplizierten und schwierigen Vorstellung sich nicht mit einem Schlage erheben konnten. Ein anderes Moment kommt hinzu: Je weiter wir in den Fällen, wo es uns vergönnt ist, eine lange religiöse Entwicklung in den Hauptmomenten zu überblicken, in der Geschichte zurückgehen, desto naiver und sinnlicher sind die Gottesvorstellungen, auf die wir treffen. Die geistige Idee ist fast noch ganz in der sinnlichen Hülle verborgen und vermag sich erst langsam und allmählich in ihren Konsequenzen zu entwickeln. Dann aber verlangt die Folgerichtigkeit für die gewaltig langen Zeiträume, in denen der Mensch auf Erden existiert, und denen gegenüber die Zeit, von der uns eine Tradition aufbehalten ist, nur sehr gering ist, Stadien anzunehmen, in denen es zu dem, was wir Gottesgedanken nennen, noch nicht gekommen ist. Noch ein drittes Argument weist in die gleiche Richtung: Die Religionsgeschichte zeigt uns dort, wo wir in genügend langen Zeiträumen die geschichtlichen Zusammenhänge zu überblicken vermögen, ein Werden und Zerfallen der einzelnen Göttergestalten. Dann wird aber Gleiches auch von der Entwicklung des Götterglaubens selbst in seinen Grundzügen gelten müssen.

Aber wie vereinigt sich diese Annahme mit der Voraussetzung einer allgemein menschlichen Anlage zur Religion? Daß wir eine solche Anlage, wie man sie auch näher zu bestimmen habe[1]), setzen müssen, ergibt sich allerdings für jeden, der nicht in der Religion überhaupt ein bloßes Spiel des Zufalls, eine von vornherein in falschen Bahnen sich vollziehende Verkehrung der geistigen Funktion des Menschen annehmen will, mit Notwendigkeit. Nicht nur die Anerkennung des inneren Wahrheitsgehaltes der Religion würde durch ein solches naturalistisches Vorurteil unmöglich

1) Unter Anlage verstehe ich nicht irgend ein besonderes Organ für Religion, sondern die geistige Art des Menschen selbst. Da es zu seinem Wesen gehört, in keinem Moment den Vollgehalt seines individuellen und sozialen Wesens zu erleben, so treibt ihn dieses stets über die jeweilige Bewußtseinslage hinaus, wirkt also als Potenz oder Anlage zu geistiger, auch religiöser Entwicklung. Eben deshalb darf auch der heutige „Primitive", der im wesentlichen eine ausgeprägte Dauerform repräsentiert, nicht mit dem ursprünglichen Menschen, der noch die ungeschwächte Potenz zu aller Entwicklung in sich trug, verwechselt werden.

gemacht, sondern selbst jede vernünftige Schätzung der Natur des Menschen. Was unwahr und demgemäß zweckwidrig ist, kann sich überhaupt nicht entfalten. So wie jeder Instinkt das Wesen, in dem er lebt, im wesentlichen zweckmäßig leitet, so kann auch die Religion als eine instinktive, d. h. zuerst nicht beabsichtigte Produktion des Geistes nicht ohne innere Wahrheit, d. h. Angemessenheit für die Natur des Menschen sein. „Wir können eine infantia unserer Rasse zugeben; wir können aber nicht eine Periode der dementia als Anfang eines Entwicklungsprozesses zugeben, von dem wir selbst integrierende Glieder, wenn nicht die letzten Ergebnisse sind“ [1]).

Aber etwas durchaus Anderes ist es, eine solche Anlage zur Religion, zum Erleben des Ewigen, beim Menschen anzunehmen, etwas Anderes, Gottesglauben bei ihm vorauszusetzen; denn dieser letztere ist eben mehr als unwillkürliche religiöse Stimmung oder Aeußerung. Er setzt bereits einen Gedanken und damit eine Objektivierung religiösen Lebens. Wir werden jeder Schwierigkeit aus dem Wege gehen, sobald wir (mit Hegel) zwischen „objektiver Religion“, dem Bestande objektiver religiöser Formen und Institutionen und subjektiver Religiosität, dem religiösen Gefühl, der religiösen Stimmung und ihrer spontanen Aeußerung unterscheiden. Daß beides nicht zusammenfällt, zeigen die vielfachen Konflikte zwischen beiden, die uns die Religionsgeschichte bis in die unmittelbare Gegenwart hinein nachweist. Aber es wäre verfehlt, über diesem möglichen Konflikt den notwendigen inneren Zusammenhang beider zu übersehen, der in einer steten Wechselwirkung sich zeigt. Daß die objektive Religion viel zur Anregung und Verstärkung der individuellen Frömmigkeit beiträgt, ist kaum nötig hervorzuheben. Mehr schon verlohnt es sich, geltend zu machen, daß durch sie eine Vertiefung und Höherbildung des individuellen Faktors vollzogen wird, die ohne sie unmöglich wäre. Denn die subjektive Frömmigkeit, die an der objektiven Religion eine oft genug berechtigte Kritik übt, ist überhaupt erst aus dem Zusammenwirken mit ihr entstanden. Es wäre eine völlige Illusion, anzunehmen, daß sie je aus der isolierten Individualität in ihrer heutigen, entwickelten Form zu entspringen vermöchte. Das religiöse Gefühl, das uns vielfach als letzte Instanz gilt, ist selbst

1) Max Müller, Beiträge zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Aus dem Englischen von Heinrich Lüders, I (1898) S. 70.

erst in der Geschichte zu dem Takt und der Feinheit, die es besitzt, gelangt. Umgekehrt freilich kann objektive Religion sich nicht halten, wenn sie nicht durch die subjektive Zustimmung getragen wird. Ja, auch entstehen kann objektive Religion nur durch subjektive. Aber subjektive Religiosität ist durchaus noch nicht objektiv, und es bedarf eines großen Maßes von anhaltender subjektiver Kraft, um sie zu objektiver Verwirklichung gelangen zu lassen. Jeder weiß aus eigener Erfahrung, in wie geringem Maße es ihm gelingt, das Unsagbare, das er in sich erlebt, die mannigfaltigen Stimmungen und Eindrücke, die er erfährt, auch nur in Worten auszusprechen, d. h. den ersten Versuch zu ihrer Objektivierung zu machen[1]. Es ist wahr, daß schon bei diesem Versuch manches von dem Zartesten und Feinsten abgestreift wird; selbst dem gottbegnadeten Künstler will es nur selten oder nie gelingen, seine Idee zu einem ihn völlig befriedigenden Ausdruck zu bringen. Aber über dieser notwendig verbleibenden Differenz darf doch nicht vergessen werden, daß die höchste Energie des religiösen wie jedes andern geistigen Prozesses eben in dieser Objektivierung, in diesem Aeußerlich- und Sichtbarwerden sich auswirkt, und daß zu Geschichte bildender Kraft nicht Gefühle oder Stimmungen für sich ausreichen, sondern erst dann, wenn sie die Kraft zur Objektivierung besitzen. Auch wo es zu religiöser Stimmung kommt, verflattert diese und bleibt wirkungslos, wenn sie nicht immer von neuem vergegenwärtigt wird durch Besinnung auf sich selbst und auf den ursprünglichen Anlaß. Ohne Sammlung und innere Konzentrierung kann es in dem Einzelleben zu energischer Religiosität nicht kommen, und notwendig wird diese eine besondere Gestalt gewinnen, in bestimmten Gedanken und Lebensformen sich zum Ausdruck bringen. Aber wieviel gehört dazu, um das, was so Eigentum eines Einzelnen geworden ist, auf einen ganzen Kreis zu verbreiten und zu einem widerstandsfähigen Gebilde objektiver Religion zu gestalten!

Machen wir hiervon die Anwendung auf unser Problem, so gehört der Gottesglaube, dessen Ursprung wir hier untersuchen, zweifellos der objektiven Religion an, und da diese ein Gebilde subjektiv-religiöser Kräfte ist, muß sie notwendig entstanden sein;

---

1) Das gilt erst recht für den Primitiven: „Kein Ethnologe darf heute noch glauben, daß ein Eingeborener, so unterrichtet er sein mag, die Züge seines religiösen Glaubens einem Forscher auseinanderzusetzen vermag“. (Preuß a. a. O., S. III.)

aber subjektive Religion, eine Anlage zu solcher und irgendwie auch eine Aeußerung solcher werden wir immer einer objektiven Ausprägung voranstellen müssen, wenn es auch nach dem schon Gesagten ein Fehler wäre, diejenigen subjektiven Gefühle und Stimmungen religiöser Art, die sich unter uns verbreitet finden, schon in den rohen Anfängen voraussetzen zu wollen. Daß aber in der Tat eine derartige, gleichsam gestaltlose Frömmigkeit vorhanden ist, beweist die Missionsgeschichte. Denn so gewiß viele Bekehrte nach ihrem eigenen Zeugnis in der höheren Religion, der sie sich zuwenden, etwas Neues und Unerhörtes erfahren haben, das nie zuvor in ihren Gesichtskreis getreten war, so fehlt es doch auch an solchen nicht, die schon früher unbefriedigt und voller Sehnsucht nach einem besseren Heil waren [1]). Wer will sagen, was durch die Seele des Hoers zieht, wenn er den Festtag über in geweihter Kleidung in einer nur dem Mawu-Dienst geweihten Hütte bis zum Sonnenuntergang still verweilt, weil „an diesem Tage Gott bei ihm ist und ihn erst abends, wenn es kühl wird, verläßt" [2]). Zweifellos würde er selbst es nur sehr teilweise zum Ausdrucke bringen können. Es würde zu weit führen, die religiösen Regungen hier im einzelnen untersuchen zu wollen [3]); aber Gefühle des Erhabenen und Gewaltigen, des Geheimnisvollen und Furchtbaren, der demütigen Beugung und des frohen Dankes, wie der Reue und Scham bilden — ob auch in verschiedenartigster Abstufung — die psychischen Grundvoraussetzungen, aus denen sich objektive religiöse Gebilde erzeugen.

Die nähere Gestaltung des Entwicklungsgedankens auf dem Gebiete der Religion läßt sich natürlich nicht a priori konstruieren, sondern muß ihrer Eigenart gemäß sein. Man wird aber annehmen dürfen, daß die Art von Entwicklung, die innerhalb der nachweisbaren Religionsgeschichte und zumal auf den höheren Stufen der Religion zutage tritt, in gewissem Maße auch für die Anfänge gelten wird. Vor allem ergibt sich hier, daß die Re-

1) Sehr besonnen behandelt dies Thema E. Miescher (Die Bekehrung bei Christen und Heiden (1906) unter Mitteilung lehrreicher Einzelfälle (besonders S. 22 ff.).

2) Spieth, Die Ewe-Stämme 1906, S. 436.

3) Vgl. z. B. Vischer, Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern (1911) II 238 ff. E. W. Mayer, Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus (1899), erster Abschnitt. Meinhof, Afrik. Religionen, S. 119.

ligionsgeschichte nichts zeigt von einer stetigen und ungestörten Entfaltung des religiösen Lebens, sondern, daß sie voll ist von Momenten der Entartung[1]), vom Herabsinken eines ursprünglichen Erlebens zur bloßen Gewohnheit, zum gedankenlosen Vorurteil, zum Ueberlebsel (Superstition). Die Religionsgeschichte ist nicht nur eine Geschichte des Glaubens, sie ist nicht minder eine Geschichte des Unglaubens, des Abfalls, des Aberglaubens. Damit ist zugleich gesagt, daß der religiöse Fortschritt, wo er hervortritt, nicht ein von allen ausgehender und gleichmäßiger ist, sondern ein im Kampf gegen degenerative Tendenzen erfolgender und insofern sprunghafter. Alle großen Religionen zeigen uns solche Reaktion gegen Entartung und im Zusammenhange mit ihr eine Vertiefung des religiösen Lebens, die den Eindruck des völlig Neuartigen, so noch nicht Dagewesenen macht. Aber man wird darüber nicht übersehen dürfen, daß alle diese Religionen, auch nicht eine ausgenommen, sich zugleich auf die religiöse Vergangenheit berufen, an sie anknüpfen, im Grunde nichts anderes wollen, als sie in gereinigter Gestalt zur vollen Geltung zu bringen. Natürlich ist das tatsächliche Verhältnis des Alten zum Neuen ein außerordentlich Verschiedenes, je nach dem Maße der ursprünglichen Kraft der leitenden Persönlichkeiten, aber nirgend fehlt es an der bewußten und gewollten Kontinuität.

Was wir so aus der Empirie gefunden haben, läßt sich aus den Elementen des religiösen Lebens selbst als ein Notwendiges verstehen. Der Mensch ist nicht nur Geistes-, sondern auch Sinnenwesen, und diese sinnliche Art überwiegt notwendig wie in der Kindheit des Einzelnen, so auch in der Menschheit. Ihr gegenüber muß das Vertrauen auf das Geistige als ein unerhörtes Wagnis zu stehen kommen, und wenn alle Gebiete geistigen Lebens zunächst nur sehr langsam und allmählich, dann aber mit immer größerer Zielbewußtheit und Treffsicherheit vorwärtsschreiten, wie sollte von der Religion, der dem Sinnlichen entferntesten Produktion

---

1) Dazu vgl. z. B. Spencer, Principles of Sociology I (1876) p. 106: „It is quite possible and, I believe, highly probably, that retrogression has been as frequent as progression". Vgl. Max Müller, Ursprung, S. 74 f. Unbekannt geblieben ist mir bisher die von Goblet d'Alviella (Croyances Rites Institutions [1911] III 217) sehr gerühmte Analyse der den religiösen Verfall herbeiführenden Faktoren bei Raoul de la Grasserie, Des Religions comparées au point de vue sociologique (1899).

des Geistes, ein Anderes erwartet werden! Hier kann der Kampf gegen ein Verharren in den Niederungen des sinnlichen Lebens nur bewußte und gewollte Tat sein [1]). Es muß hier früher als auf irgend einem andern Gebiete die geistige Individualität zur Auswirkung [2]) und zum Bewußtsein gelangen. Auf der anderen Seite ist es nicht minder notwendig, daß die Kraft des Einzelnen sich durch den Zusammenschluß mit der Gemeinschaft — sei es auch nur im Zurückgreifen auf die Vergangenheit — stärke. Denn wie geistiges Leben sich ohne Gemeinschaft überhaupt nicht entfalten kann, so bildet diese und der in ihr sich gestaltende religiöse Erwerb, der in der Form der Tradition sich fortvererbt, eine unerläßliche Bedingung für das Werden der Religion. Je höher eine Religionsform sein soll, desto stärker muß der Zusammenhalt der Gemeinschaft sein, die sie trägt.

Aber noch ein weiteres Moment müssen wir berücksichtigen, das uns die Religionsgeschichte nahe legt. Man ist neuerdings aufmerksam geworden auf die eigentümlichen Konvergenzerscheinungen, die sich in der religiösen Entwicklung zeigen: auf die Herausarbeitung gleichartiger religiöser Ideale von sehr verschiedenartigen Ausgangspunkten her. Aber nicht minder bezeichnend ist eben — und zwar auch für die Anfänge — die Verschiedenartigkeit der Ausgangspunkte. Der Volkscharakter prägt sich nirgend so charakteristisch aus als in seiner Religion, die eben ein Erzeugnis seines innersten Lebens ist. Hegel hat bekanntlich auf der Stufe der Volksreligion verschiedene geistige Ideen, wie Erhabenheit, Schönheit und Zweckmäßigkeit dargestellt gefunden. Wenn auch

---

1) Daß es an bewußter Aenderung ihrer Bräuche auch bei den Primitiven nicht fehlt, dafür s. Visscher a. a. O. II, S. 289 ff. Umgekehrt fehlt es nicht an starker Reaktion gegen die Verletzung ererbter Sitten. So unternahm ein König von Dahome einen Feldzug gegen fremde Stämme, die sich einer groben Verletzung ihrer Kindespflichten schuldig gemacht hatten (Le Herissé, l'ancien royaume du Dahomey 1911 p. 311).

2) Das wird mit Bezug auf die Primitiven oft übersehen, und doch ist die Differenz der Angaben verschiedener Individuen über die Religion ihres Stammes immer wieder festgestellt. So erhielt J. L. Krapf auf die Frage, was Mulungu bedeute, sehr verschiedene Antworten: that it meant the thunder or the celestian vault, or the author of diseases, or some kind of Supreme Being; „or that the dead become Mulungus" (Travels in Eastern Africa 1860, zitiert nach d'Alviella, Lectures p. 104).

seine Abstraktionen der Wirklichkeit nur in unvollkommenem Maße entsprechen, so ist doch richtig, daß gemäß der Empfindungsweise der Völker und ihrer gesamten, durch Natur und Geschichte bedingten Eigenart auch die Religionen bei aller Gleichheit des Schemas sehr verschiedenartige Ausprägung zeigen. Machen wir von diesem Gesichtspunkt die Anwendung auf das Gebiet der primitiven Religion, so kommen wir zu einer Ansicht, die der geläufigen entschieden widerspricht. Als herrschend kann man die Annahme bezeichnen, daß auf der primitiven Stufe der Religion nicht Verschiedenheit, sondern Einförmigkeit das Bezeichnende sei. Demgegenüber zwingt sich uns die Einsicht auf, die auch durch genauere Analyse des uns immer reichlicher zuströmenden Stoffes der Primitiv-Religionen mehr und mehr bestätigt wird, daß nicht Einerleiheit, sondern Divergenz in der ganzen Gedankenbildung schon in den Anfängen der Religion zu konstatieren ist.

Auch ein Meister tiefdringender Forschung wie Dieterich redet von dem „ethnischen Untergrund" als einem „ewigen und gegenwärtigen, aus dem alle historischen Religionen wachsen, aus dem sie immer wieder ursprüngliches Leben ziehen und in den sie zurücksinken" [1]. Aber das gilt doch nur, wie auch er es versteht, relativ, ja, wie ich glaube, noch viel bedingter als er meint. Gewiß ist es schwer, den Nachweis einer Entwicklung der Primitiven zu führen, aber die Kompliziertheit des sozialen Aufbaues und der Sprachen verlangen eine solche zu ihrer Erklärung. Uebrigens ist in der Tat zunächst für das Gebiet der materiellen Kultur ein verheißungsvoller Anfang gemacht, der auch für die Religionsforschung Ertrag verspricht. Den Spuren Ratzels folgend, haben Gräbner [2]) und Ankermann [3]) den Versuch gemacht, durch statistische Feststellung des Verbreitungsgebietes der einzelnen Kulturelemente und ihrer verschiedenen Formen die real vorhandenen Kulturzusammenhänge festzustellen und so „Leitfossilien" aufzufinden, geeignet, über die Folge der ethnographischen Schichten zu orientieren. Zwar ist, was sich so zunächst ergeben kann, vor-

---

1) Mutter Erde, 2. Aufl. (1913), S. 2.

2) Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien (Zeitschr. f. Ethnol. 1905, S. 28 ff.). Auch vgl. Graebner, Methode der Ethnologie, 1911. Ethnologica hrsg. von W. Foy 1913.

3) Kulturkreise in Afrika (ebenda S. 54 ff.).

erst viel bescheidener, als wonach Frobenius [1]) strebt, nämlich lediglich statistisches Material, noch nicht Gruppen, „die inneren, organischen, lebendigen Zusammenhang besitzen". Doch ist ein Weniges aber Sicheres einer Fülle von Gesichten vorzuziehen. Ernster zu nehmen ist das Bedenken, ob materieller und geistiger Kulturbesitz in ihrer Ausbreitung gleichen Gesetzen unterliegen; Märchenmotive z. B. wandern ohne Zweifel leichter als Werkzeuge, die eine bestimmte Technik der Handhabung erfordern, und am schwersten wohl sicher, weil notwendig mit einer Umgestaltung der Verteilung der Macht innerhalb des Stammes verbunden, geltendes (politisches und kultisches) Recht. Aber der methodische Grundgedanke ist unanfechtbar, und so darf man auf diesem schwierigen Gebiete Erfolge erwarten, an die sich früher nicht denken ließ.

Wie sich Entwicklung der Primitiven nachweisen läßt, so auch tiefgehende geistige Unterschiede. Gewiß hat man mit Erfolg Typen aufgestellt, mit denen sich schon heute die Fülle primitiver Erscheinungen, wie es scheint, ziemlich restlos umspannen läßt, und selbstverständlich ist die Zahl dieser typischen Formen weit geringer, als sie zur Umspannung des Kulturlebens erforderlich sein würde. Aber je mehr man sich in die konkreten Einzelheiten vertieft, desto stärker treten selbst bei verwandten und benachbarten Stämmen die Differenzen im sozialen Aufbau, in Sitte und Mythus hervor. Blasse Allgemeinbegriffe wie Zauberei, Animismus, Geisterglaube, Naturmythus, Totemismus, Fetischismus usw. erfüllen sich mit einem Leben, das bei verschiedenen Stämmen sehr starke Unterschiede aufweisen kann. Es ist das eigentlich selbstverständlich, weil ja die Sprache und mit ihr die geistige Auffassung aller Verhältnisse differiert. Von wie großer Bedeutung diese Unterschiede auch für den Gottesglauben sind, läßt sich leicht erweisen. Es leidet keinen Zweifel, daß in der Zeit, als die Indogermanen, die Semiten, die Aegypter ihren Ausdruck für das Göttliche bildeten, sie hinter manchen heutigen „Primitiven" an äußerer Kultur zurückstanden und daß auch ihr geistiges Leben auf einer tiefen Stufe stand. Nichtsdestoweniger ist ihr sprachlicher Ausdruck für das Göttliche und somit das innere Bild, das

1) Ebenda S. 89. Die umwälzenden Annahmen von Frobenius über afrikanische Entwicklung (Und Afrika sprach, 1913) sind von C. H. Becker (Der Islam, 1913, S. 303 ff.) und S. Passarge (Deutsche Kolonialztg. Nr. 58/59) soeben einer vernichtenden Kritik unterzogen.

sie hiervon hatten, sehr verschieden. So streng die neuere Sprachwissenschaft die Etymologien von Bopp und Max Müller kritisiert hat, so steht doch auch ihr die alte Gleichung des indischen Djâu-s, d. i. Himmel, Himmelsgott mit dem griechischen Zeus und dem römischen Ju-ppiter fest. Ebenso „darf als ausgemacht gelten" (Wissowa), daß die indogermanische Wurzel (dieu), auf die nicht nur der Name des obersten Gottes, sondern der allgemeine Name für alles Göttliche (div-) zurückgeht, das „Glänzende" bezeichnet [1]). Der germanische Ausdruck „Gott" scheint auf eine Wurzel gu, d. i. anrufen, opfernd verehren zurückzugehen und so das Göttliche als „anzurufendes Wesen" zu charakterisieren [2]), das slavische bog mit dem indischen bhaga, d. h. „Spender" (von Reichtum und Segen) zusammenzuhängen [3]). Bei den Semiten ist das „allen gemeinsame und seiner Bedeutung nach allgemeinste, darum wohl auch älteste" Wort für „Gott" babylonisch ilu, westsemitisch el, was man am besten mit Führer, Herr wiedergibt (wie denn ilu noch geradezu als Aequivalent für König oder Machthaber gebraucht wird). Es bildet somit „die Idee der Herrschaft und des Königtums das wesentlichste Moment der Gottesidee bei den semitischen Völkern", während das eigentümliche metaphysische Wesen der Gottheit im Namen nicht zum Ausdruck kommt [4]). Welches der genaue Sinn der ägyptischen Gottesbezeichnung (neter) ist, ist noch strittig; immerhin weisen die Deutungen auf Stärke (Renouf), auf tätige Kraft oder Jugendfrische (Brugsch), auf Selbsterzeugung (E. de Rougé) oder Selbstexistenz (Wallis Budge) in die gleiche, übrigens dem Jahwe-Namen charakteristisch verwandte Richtung [5]). Um auch auf die heutigen Primitiven zu exemplifizieren, so weise ich darauf hin, daß in ganz verschiedenen afrikanischen Sprachen das gleiche Wort „Gott" und „Himmel"

---

1) Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., 1912, S. 113. Vgl. Leo Meyer, Handb. der griech. Etymologie III (1901), S. 171. 175, auch I. S. 423. Usener, Götternamen (1896), S. 61 ff. Uhlenbeck, Kurzgef. etymol. Wörterbuch der altind. Sprache (1898/99), S. 130.

2) So als „wahrscheinlichste" Erklärung bei Heyne, Deutsches Wörterbuch (2. Aufl. 1905), I S. 1223.

3) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I (1884) S. 304.

4) Joh. Hehn, Die biblische und die babylonische Gottesidee, 1913, IV. Kap. (namentlich S. 207).

5) Eine bequeme Zusammenstellung des Materials bei Budge, The Gods of the Egyptians I (1904) p. 66 ff.

bezeichnet, z. B. in Kamerun (loba), bei den „Wanika“ Ostafrikas (mulungu), bei den an Abessinien angrenzenden Galla (waka); das gleiche Wort bezeichnet aber oft zugleich Gott, Himmel und Sonne, Gott, Himmel und Regen, auch Donner und Blitz und Wetter. Während sich die Gestalt eines besonderen Donnergottes nur selten entwickelt hat (wie bei den nigritischen Eibe), treffen wir auf einen Sonnengott z. B. in Dahome und in der Landschaft Iramba (Ostafrika); auf einen Regengott bei den Masai usf. (Ngai heißt „Gott“ wie „Regen“). Der Gott erscheint auf seinem Pferd die Wolken durchreitend; die Wolken heißen auf der Goldküste der Schleier, die Sterne der Schmuck von Njongmos Gesicht. Schon Plinius erzählt von den Nigritiern, daß ihr König ein Auge auf der Stirn habe; der König ist offenbar der Himmelsgott, sein Auge die Sonne [1]). Wiederum einen ganz andern Ausgangspunkt hat der Gottesgedanke im östlichen Polynesien; wenigstens leitet Gill, der 20 Jahre in Mangaia gelebt hat, die dortige Bezeichnung atua von einer Wurzel ab, die ursprünglich das Mark eines Baumes bedeutete und dann die Stärke, den Starken, den Herrn bezeichnet [2]). Aus alledem ergibt sich, wie sehr Max Müller und neuerdings Usener im Rechte waren, wenn sie die Triebkraft der Sprache auch für die Bildung der Mythologie betonten; diese zeigt sich schon in der Bildung der allgemeinen Ausdrücke für das Göttliche überhaupt. Wenn nun aber schon diese im primitiven Denken von ganz verschiedenen, man könnte mit einem gewissen Rechte sagen, fast zufällig erscheinenden Ausgangspunkten aus erfolgt ist, so ist damit die fundamentale Bedeutung der Eigenart auch für die Primitivreligionen als gesichert zu betrachten [3]).

1) Bequeme Zusammenstellung des ältern Materials (nach Adelung [=Vater] 1812, M. Müller, Waitz u. a.) bei Gloatz, Spekulative Theologie I (1883), besonders S. 279 ff. 443. 456. Weitere Angaben bei Carl Meinhof, Afrikanische Religionen, (1912) S. 113—118. Ueber die Etymologie des Mawu der Ewe vgl. Spieth a. a. O. S. 421 f.

2) Gills Myths and Songs from the South Pacific, p. 34, zitiert nach Max Müller, Ursprung usw., S. 101.

3) Uebrigens urteilt schon Max Müller (ebenda S. 4 f.): „Nichts kann verschiedener sein, als die Entwicklung des Gottesbewußtseins bei den arischen und bei den semitischen und turanischen Völkern“. „Jede Religion hat ihr eigenes Wachstum gehabt“. S. 111: „Obgleich die Fetische anscheinend überall dieselben sind, (sind) ihre Antezedentien fast nirgends dieselben gewesen“.

Aber es würde nicht zum Ziele führen können, wollten wir diesen Weg der etymologischen Deutung weitergehen, um die Frage nach dem Ursprung des Götterglaubens zu lösen. Ganz abgesehen von den bekannten Schwierigkeiten, dem hohen Alter und der Unverständlichkeit vieler Gottesnamen, die die Deutung in den meisten Fällen sehr prekär machen, würde hier ein prinzipieller Fehler vorliegen. Schon Usener hat davor gewarnt, die Gottesnamen mit dem Gottesbegriff zu verwechseln: „Weder eine konventionelle Marke des Begriffs (νόμῳ) noch eine das Ding an sich und sein Wesen treffende (φύσει) Benennung ist das Wort, sondern Niederschlag äußerer Eindrücke, Kompendium oder wenn man will, Bruchstück einer Beschreibung“ (a. a. O. S. 4). Wie aber unter solchen Umständen zum Gesamteindruck vordringen? Dafür gibt es nur einen sicheren Gradmesser, die Reaktion des Menschen gegenüber dem Gegenstande, d. h. auf religiösem Gebiete die Kultsitte. Seitdem Robertson Smith [1]) mit Nachdruck die Priorität des Ritus gegenüber dem Mythus proklamiert hatte, hat sich die Anerkennung der grundlegenden Bedeutung des Ritus bei Philologen [2]), Ethnologen [3]), Soziologen [4]) und Theologen [5]) fast allgemein durchgesetzt, und an diesem Punkt liegt wohl neben dem Hervortreten der primitiven Religion der stärkste Unterschied der heutigen Forschung gegenüber der rein ästhetisch-philologischen eines Max Müller [6]). Versucht man nun eine Umgrenzung aller ein religiöses Element irgendwie enthaltenden Riten, so kann man etwa mit Reinach [7]), der darin sogar die unmittelbare Abgrenzung des Menschen vom Tier erblickt, in dem Entstehen von scrupules den Keim der Religion finden; besser aber wird der ihm vorschwebende Gedanke einer Verbindung von Bedenken, die das

---

1) Die Religion der Semiten, deutsch von Stübe, 1899, S. 13 f.

2) Z. B. Dieterich, Mutter Erde, S. 3.

3) Z. B. K. Th. Preuß, Globus 1904, S. 321.

4) Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

5) Z. B. vgl. Edvard Lehmann in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ II (1910), S. 498, Loisy bei Reinach, Cultes IV (1912), p. 466.

6) Ursprung S. 17 f.

7) Cultes, Mythes et religions III p. 340; IV p. 458. Zur Kritik der Definition in Reinach's „Orpheus“ (1909) vgl. Loisy, A propos d' histoire des religions 1911, S. 49 f. Inzwischen hat Reinach seinen Gedanken interpretiert.

freie Handeln beengen, mit dem Gedanken einer wenig bekannten und gefürchteten Macht zum Ausdruck gebracht, wenn man dafür den zugleich objektiven wie subjektiven Begriff der sacra einführt, wie dies nach dem Vorgang von Crawley [1]) neuerdings Marett [2]) getan hat. Der Begriff hat den Vorteil, daß er noch nicht wie Reinachs Wort Ausdruck einer bestimmten Theorie und daß er unbestimmt genug ist, das largely undifferentiated plasm out of which religion and magic slowly take separate shape zu umfassen. Als charakteristische Züge des sacrum werden hervorgehoben, daß es verboten (tabu), geheimnisvoll und verborgen, machtvoll (mana, orenda), belebt sei und daß es von Alters her gegeben sei; wertvoll ist, daß alle diese Züge aus dem empirischen Befunde erhoben werden; sie in inneren Zusammenhang zu bringen, ist ein leichtes.

Schwieriger ist es, über den Zusammenhang und den Unterschied von Zauberei und Götterglauben zu voller Klarheit zu kommen. Man hat neuerdings den Zauber als das Früheste in der religiösen Entwicklung proklamiert [3]), und Frazer hat versucht, den Uebergang von der Magie zum Gottesglauben verständlich zu machen und zu zeigen, wie der Zauberer als „embryo-god“ aufzufassen ist, bis schließlich die Götter zu den „einzigen Behältern übernatürlicher Kräfte“ werden [4]). Namentlich aber hat Preuß [5]), gestützt vornehmlich auf eigentümliche Gebilde seines, des amerikanischen Forschungsgebietes, zu zeigen versucht, daß die Götter sich nur dadurch aus der unendlichen Masse wirkender Substanzen herausheben, daß ihnen allmählich besondere Kräfte zuerkannt und die Zauberwirkung vieler anderer Substanzen von

1) Tree of life 1905; die Schrift ist mir leider bisher nicht zugänglich gewesen.

2) Encyclop. Brit. 2. Aufl., Bd. 23 (1911), p. 63 ff. Auf die sehr lesenswerte Ausführung sei besonders hingewiesen.

3) Vgl. die kritische Uebersicht bei W. Schmidt a. a. O. Kap. VI; zur Analyse des Zauberglaubens vgl. besonders Wundt, Völkerpsychologie II, 2 S. 177—199.

4) The golden bough. A study in magic and religion, 2. ed. (1900) I, p. 75 ff. 128 ff.

5) Vgl. die beiden Serien von Aufsätzen im „Globus“ 1904/5, über „Gottopfer in Mexiko“ und über „Den Ursprung von Religion und Kunst“, auch „Nayarit-Expedition“ I, p. XLIX.

ihnen in sich konzentriert wird. Zwischen Menschen und Göttern besteht ein „höchst kordiales“ Verhältnis, und die Menschen nähren sich sogar von den Göttern [1]) (d. h. der Vegetation). Daß solche Formen des Glaubens tatsächlich vorkommen, läßt sich nicht bezweifeln. Ueberall ferner, wo Fetischismus herrscht, sind Zauber- und Götterglaube fast verschmolzen. Bei den Ewe in Togo vermag Spieth [2]) sogar eine erhebliche Zahl von Kulten aufzuführen, die aus Zauber entstandenen trowo gelten. Aber auch sonst zeigen Zauberei und Gottesglaube vielfach starke Berührungen mit einander, indem den Göttern selber Zauberkräfte und Zauberworte beigelegt werden, oder indem man durch zauberhafte Einwirkung auf die Götter diese selbst in den eigenen Dienst zu stellen weiß — Gebet und Opfer sind mannigfach mit Zauberriten verflochten — oder auch insofern, als der Rezitation religiöser Formeln direkt Zauberkraft beigemessen wird; auch insofern kommen beide überein, als sie dem gewöhnlichen empirischen Handeln gegenüber einer Sphäre des Geheimnisvollen und Machtvollen angehören.

Aber trotz dieser allgemeinen Beziehungen und mannigfacher Mischformen wird man an der inneren Verschiedenheit, ja an einem latenten Gegensatz von Zauberei und Gottesglauben festhalten müssen. Das zeigt sich nicht nur daran, daß die höhere Religion den Zauber ablehnt und bekämpft, sondern schon auf verhältnismäßig primitiver Stufe darin, daß Zauber und Gottesdienst oft genug auf verschiedene Funktionäre verteilt und deutlich unterschieden werden [3]). Vor allem ist prinzipiell der Unterschied ein tiefgreifender. Der Zauber [4]) ist nichts Anderes als ein — freilich höchst naiver — Versuch, der widerstrebenden Kräfte Herr

1) Vgl. auch killing a God und eating the God bei Frazer a. a. O. II, p. 166 ff. 318 ff.

2) Die Religion der Eweer in Süd-Togo, 1911, S. 164 ff. Das wird daraus verständlich, daß die Zaubermittel überhaupt gelegentlich ein Opfer erhalten und dessen wohl zu ihrer Stärkung bedürfen (Ewe-Stämme S. 531).

3) Vgl. z. B. das Material bei Spieth „Religion“, Index, namentlich aber Ewe-Stämme S. 440 (Mawu-Dienst und Zauberei schließen einander aus); auch Trilles, The totémisme chez les Fans (1912), Chap. XII.

4) Die Anwendung des Begriffs ist indes sehr unbestimmt; vgl. Loisy a. a. O. S. 166 f.

zu werden und seine eigene Gewalt über gewöhnliches Menschenmaß hinaus zu steigern. Unter diesen Gesichtspunkt läßt sich nun allerdings auch die Religion in gewissem Maße stellen; aber ihr Eigenartiges, sie von der allgemeinen Zauberkunst Unterscheidendes liegt darin, daß sie ihr Ziel nur auf dem Wege der Einwirkung auf den Willen der Gottheit zu erreichen vermag und an diesem eine feste Schranke hat. Je mächtiger der Gott ist, desto gefährlicher muß jeder Versuch sein, ihn zu zwingen, und je mehr er als Träger anerkannter Werte gilt, desto gottloser muß solches Beginnen werden. Es scheint mir nicht möglich, vom Zaubergedanken aus diese Differenz zu überbrücken. Denn nimmt man mit Frazer eine langsame Erkenntnis des „primitiven Philosophen" von der „Irrigkeit und Unfruchtbarkeit der Magie" an (a. a. O. I 77), so leuchtet gegenüber der Tatsache des zähen Fortlebens der Zauberei neben dem Gottesglauben und ihrer innigen Verbindung sofort ein, daß dieser Ausweg gänzlich verfehlt ist. Wenn er aber die Erkenntnis der „gigantischen Maschinerie der Natur" und der Wesen, welche sie leiten und der Kleinheit des Menschen zu Hilfe ruft (I 78. 128 ff.) — auch in den von Preuß herausgegebenen Gesängen der Cora-Indianer tritt dies Ohnmachtsgefühl[1]) sehr stark hervor (wie Preuß selbst hervorhebt p. CIV) — so werden wir damit auf einen ganz anderen Boden geführt. Beide Gedankenreihen haben nicht das Mindeste miteinander zu tun, und es ist daher nicht angängig, eine von beiden zur Voraussetzung für die Entwicklung der andern zu machen. Ebensowenig überzeugend ist der Gedanke von Wundt, daß der Zauber primär sei, weil er ein unmittelbares Erzeugnis des „Bewußtseins der eigenen Macht über den Eintritt des Ereignisses" ist, während die Umwandlung der „Naturerscheinungen selbst in wollende und handelnde Wesen" erst eine Uebertragung des eigenen Wollens und Handelns auf sie voraussetze, die eben erst durch Ausbildung des Zaubers sich anbahne (S. 182 ff.). Mit besserem Rechte hat Max Müller behauptet, wofür er sich auf die Sprachbildung berufen konnte, daß der Mensch, als er begann, Worte zu bilden,

1) Vgl. die Beichte des Hoers vor dem Mawu-Priester: „Früher wußte ich es nicht, ich dachte, ich könne durch meine eigene Kraft arbeiten. Ich wußte nicht, daß er (es ist, der) mir Gesundheit schenkt, deswegen hat er selber es mir verkündigt" (Spieth, Ewe-Stämme S. 437).

alles als tätig ansah und ihm (zwar nicht Seele, aber) tätige Substanz beilegte [1]). Das ist auch die in den primären Quellen über die Primitiven allgemein vertretene Ansicht. Z. B. weisen Hose und Mc. Dougall [2]) nach, daß die heidnischen Stämme auf Borneo zwar keineswegs ohne Kenntnis des mechanischen Zusammenhanges der Dinge sind, aber doch die Mehrheit aller Dinge, zumal alle ungewohnten, im animistischen Sinne [3]) auffassen. Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß es eine durchaus ungerechtfertigte Voraussetzung Wundts ist, wenn er die Vorstellung von der Seele als einem Stoff oder einer Kraft von ihrer Vorstellung als einer Person, einem tätigen agens, loslöst und als primär beurteilt. Codrington, unser ältester Gewährsmann für die eigenartige Vorstellung vom mana, stellt vielmehr ausdrücklich fest, daß diese an sich unpersönliche Kraft stets mit einer Person verbunden ist, die sie leitet; „all spirits have it, ghosts generally, some men" [4]). Wenn nun aber der Mensch sich selbst und andern Wesen tätige Substanz und übertragbare Kraft beilegt, so ist damit zwar eine gemeinsame Voraussetzung der Zauberei wie des Gottesglaubens gegeben, aber auf dieser gemeinsamen Grundlage gehen sie alsbald auseinander. Denn während jene auf dem Bestreben beruht, sich durch List oder Gewalt die Herrschaft über jene Kräfte zu erringen, beruht dieser auf dem Großwerden anderer Kräfte und dem Kleinwerden der eigenen. Alles spricht dafür, daß beide Tendenzen gleich ursprünglich sind, genau wie im Umgang mit andern der Mensch je nach den Umständen dem einen gebietet und dem andern gehorcht. Ueber den vorhandenen Gegensatz darf man sich auch dadurch nicht täuschen lassen, daß bis zum Erstarken denkender Betrachtung alle die Kombinationen der Dinge, mit welchen der Zauber arbeitet, „subjektiv für die Leute vollständig den Wert von ‚Gesetzen' haben" [5]) und daher als ihre Weltanschauung im

---

1) Wissensch. Mythologie S. 166 f. Ursprung S. 214 ff. Die Bedeutung der „lautlichen Aeußerungen der Umgebung" für die Entstehung der Sprache (zunächst beim Kinde) betont Dürr (in „Grundzüge der Psychologie" von Ebbinghaus 1913, II, 711 f.)

2) The Pagan Tribes of Borneo (1912) II, p. 2. 4. 25.

3) Weitere Ausführungen s. unten S. 380.

4) The Melanesians 1891, p. 119.

5) Thurnwald, Ethno-psychologische Studien an Südseevölkern, 1913, S. 109 ff.

engsten Konnex mit dem auf die Gottheit bezüglichen Handeln und Vorstellen erscheinen.

Wie vom Zauber, so ist die Religion auch vom Animismus zu unterscheiden. Ohne mich hier auf den vielfachen Bedeutungswechsel dieses Wortes einzulassen, möchte ich hervorheben, daß Gottesglaube noch etwas Anderes ist als die Annahme von dem Vorhandensein übermenschlicher Kräfte oder der Geister. Auch die Götter werden als mit übermenschlicher Kraft begabte Wesen gedacht; aber nicht alle derartige Wesen sind bereits Götter, ob sie gleichsam auch die Qualität haben mögen, solche zu werden. Es würde aber nicht der wünschenswerten Klarheit entsprechen, wollten wir, wie es gelegentlich wohl geschieht, den Begriff des Geistes und Gottes identifizieren. Zunächst muß es überhaupt als mindestens sehr fraglich bezeichnet werden, ob wir, um zum Gottesglauben zu kommen, notwendig den Umweg über eine allgemeine Geistervorstellung nehmen müssen. „Eine Anschauung, die die Dinge selbst als Gottheit sieht (janus, vesta, tellus, opus, fons, terminus) ist doch wohl älter und ursprünglicher als eine solche, die, wenn auch noch so schattenhaft und verschwommen, von ihnen losgelöste, an ihnen und in ihnen wirksame göttliche Kräfte anruft“ [1]); sicher brauchen Götter keine Geister im gewöhnlichen Sinne zu sein, d. h. unsichtbare, in verschiedenen Substanzen wirkende Wesen [2]). Geister können auch sterben [3]) und bleiben tot; wenn aber Götter sterben — eine weit verbreitete Vorstellung — so leben sie auch wieder auf. Nur als lebendige und wirkungskräftige Wesen haben sie Sinn und Bedeutung. Nicht minder wichtig ist, daß dem Gotte größere Macht zukommt als dem Geiste [4]). Es ist etwas zu viel gesagt, wenn Greßmann [5]) die Geister nur Gattungs- nicht Einzelwesen nennt, aber sicher zutreffend ist, daß sie nur „unbestimmt aufgefaßt“, nur „unvollkommen individualisiert“ sind. Die

---

1) Wissowa, Abhandlungen zur römischen Religionsgeschichte, 1904, S. 326.

2) Preuß, Globus 1905, S. 381 f.

3) Neuhauß, Neuguinea III, S. 151. 165. 199. 514. Frazer a. a. O. II, 1 ff.

4) d'Alviella a. a. O. S. 138. 142.

5) Mose und seine Zeit, 1913, S. 427 ff.; übrigens eine sehr beachtenswerte Ausführung.

Bestimmtheit ihrer Ausprägung hat sehr verschiedene Grade [1]), aber in dem Maße, als sie Individualität erhalten, sind sie auf dem Wege, Götter zu werden. Der Gott dagegen ist ein Einzelwesen, ein Individuum, das ein „selbständiges Rechtssubjekt“ [2]) ist, einen Eigennamen trägt [3]) und besondere Stätten hat, an denen es zu finden ist, gewöhnlich auch einen besonderen Beruf, wenngleich es nicht unbedingt an eine Sphäre gebunden ist; große Gottheiten pflegen sehr vieles an sich zu ziehen [4]).

In alledem, der lebendigen Macht und der bestimmten und bekannten Individualität deutet sich bereits der letztlich entscheidende Zug an, den man nicht übersehn darf, weil er selbstverständlich ist. Das nämlich, was grundlegend den Gott und den Geist unterscheidet, ist ihre verschiedene Beziehung zum glaubenden Subjekt. Der Geister mag es viele geben, die zwischen Himmel und Erde schweben; aber sie haben keine regelmäßige und feste Beziehung zu den Menschen. Gottesglaube dagegen setzt eine solche feste Beziehung voraus. Daß die übermenschliche Macht mein ist, d. h. in einer festen Beziehung zu mir steht, gibt ihr den Charakter der Gottheit. Diese Beziehung muß sie sich gegeben haben durch eine Aeußerung ihrer Macht in der Lebenssphäre des Subjekts, durch eine Tat, durch welche sie sich dem Menschen bekannt macht, ihren Namen ihm offenbart, zu ihm in ein (freilich sehr nüancierbares) festes Verhältnis — sei es mehr der Furcht, sei es mehr des Vertrauens — tritt, ihm innerhalb ihres Bereiches ihre Herrschaft auferlegt und Anerkennung derselben durch Tribut und Zeichen der Unterordnung fordert. Der Kult ist es letztlich allein, welcher Gott und Geist unterscheidet, der Kult nicht eines Einzelnen, sondern Aller, die in den Herrschaftsbereich des Gottes eintreten. Mit dieser Ausführung dürfte es deutlich geworden sein, inwiefern wir den Ursprung des Gottesglaubens als einer objektiven in der Gemeinschaft gegebenen Größe mit der Entstehung der objektiven Religion im eigentlichen Sinne (also unter Ausschluß des Zaubers) gleichsetzen können.

Fragen wir nun, worauf der Ursprung des Gottesglaubens in dem bisher näher präzisierten Sinne sich zurückführt, wie er ver-

---

1) Hose S. 19. 2. Frazer II, S. 191.

2) Wissowa S. 323.

3) Besonders von Usener zur Geltung gebracht.

4) Dieterich S. 70 f.

ständlich zu machen ist, so werden wir durch eine heute noch immer weit verbreitete Theorie auf den „Toten-Kult" hingewiesen. Es geschieht das auch insofern mit vollem Rechte, als wir hier tatsächlich eine Form des Götterglaubens beobachten können, so primitiv und so natürlich, daß ihr ein noch früheres Stadium solchen Glaubens nicht vorausgesetzt werden kann. Denn die Entstehung der Verehrung der Totengeister läßt sich ohne Schwierigkeit aus den gegebenen Anlagen und Verhältnissen der primitiven Menschheit begreifen. Daß den Toten schon als den in der Regel Aelteren und darum Ueberlegenen mit Pietät begegnet wird, ist ganz selbstverständlich, indem hier die im Leben vorhandenen Pietätsverhältnisse über das Grab hinaus fortgesetzt werden. Nimmt man das unwillkürliche Grauen, den Schauder hinzu, der bei der so schnellen Umwandlung des toten Körpers in etwas ganz Andersartiges und Entsetzliches jeden befällt, so ist es nur zu verständlich, daß dieser Zug des Unheimlichen sich jenen Pietätsempfindungen beimischt, ja zumeist sie überwiegt, wenn nicht geradezu aufhebt. Daß diesen Wesen eine noch höhere Macht[1]) beigemessen wird, als sie bei Lebzeiten besaßen, ist voll verständlich, zumal oft genug die Beobachtung wird gemacht sein, wie (bei Seuchen, ansteckenden Krankheiten oder infolge mangelnder Hygiene) ein Todesfall den andern nach sich zieht. Der Tote also hat Macht über den Lebenden; er vermag ihm im Traume, der als volle Wirklichkeit gilt[2]), zu erscheinen usw. Zugleich ergibt sich unmittelbar, daß die hier vorhandene übermenschliche Macht in engster Beziehung zum Menschen selbst gedacht wird, sind doch eben nur die tatsächlich vorhandenen Beziehungen über das Grab hinaus verlängert. Dieser Geist hat Anlage, ohne weiteres zum Gott zu werden; denn man kennt ihn genau und seines gut- oder böswilligen Interesses kann man sicher sein. Aber auch die Verehrung schließt sich hier aufs natürlichste an. Der Tribut, den man dem Häuptling zahlte bei Lebzeiten, wird noch im Grabe und über das Grab hinaus ihm

1) Daß diese Macht sich auch auf die Natur, namentlich auf Fruchtbarkeit der Erde und des Mutterschoßes erstreckt, wird man aus der Beziehung des Toten zur Unterwelt, in der die Pflanzen wurzeln wie aus seinem Geisteswesen, von dem gleichsam Ableger in die werdende Mutter eingehen, ohne Mühe verstehen.

2) Sehr instruktive Beispiele bei Hose a. a. O., II, S. 76 f., 91—93, Visscher a. a. O., I, S. 148 f., Neuhauß a. a. O. S. 13.

dargebracht. Daß er desselben bedürfe, in jenem wie in diesem Leben, gilt der urwüchsigen Betrachtung als selbstverständlich. Auch der Kult*ort* ist hier gegeben — es ist das Grab — und selbst die Kultzeit durch die Erinnerungen und Jahrestage seiner früheren Geschicke, oder durch die allgemeinen Freuden- und Festtage. Daß die Abgeschiedenen zu Göttern werden, ist mithin ein sehr natürlicher Prozeß, zumal auf einer Stufe, in der der Stamm über sein eigenes Leben und seine eigenen Grenzen hinauszuschauen noch nicht gelernt hat. Wir sehen denn auch dies religiöse Element bei den Primitiven in einer sehr weiten Verbreitung. Auch sind die Anfänge des Totenkults sehr alt; auf dem Boden Europas reichen sie nachweisbar bis in das Zeitalter des Mammuts und des Höhlenbären hinauf[1]).

Daß der Totenkult eine tatsächliche Form des Gottesglaubens und daß er, psychologisch wie historisch, auch eine sehr primitive ist, kann somit nicht bestritten werden. Die Frage kann nur lauten, ob er *die* ursprüngliche Form, der notwendige Durchgangspunkt *aller* religiösen Entwicklung, oder ob er nur eine Ausdrucksform neben andern ist. Man könnte geneigt sein, wie es auch vielfach geschehen ist, ihn als notwendige und überall verwirklichte Durchgangsform des religiösen Geistes zu beurteilen; denn wie, so ließe sich fragen, könnte auf anderem Wege ein gleich intensives Verhältnis zur Gottheit erreicht werden? Die Naturgewalten stehen den Menschen zunächst fremd gegenüber. Ihre Vergöttlichung erfordert daher eine Vermenschlichung, die eben den Ansatzpunkt der Totengeister voraussetzt. Wie könnte man ferner sonst dazu kommen, Naturgewalten Opfer[2]) darzubringen, die doch ganz auf menschlichen Bedarf und menschlichen Genuß berechnet sind? Aber so verlockend diese These ist, so hat

---

1) Siehe Goblet d' Alviella, Croyances, II, 375 ff., III, 199 f.

2) Die Ableitung des Opfers aus der Schlachtung des Totemgottes behufs Aneignung seines Lebens schwebt heute, nachdem selbst Frazer auf den Einspruch von Taylor hin und auf Grund eingehender Prüfung des ganzen Materials seine Auffassung von dem primär religiösen Charakter des Totemismus aufgegeben hat (Totemism and Exogamy [1910] II, 166, IV 3. 4), völlig in der Luft. Aber auch die Verschiedenartigkeit der Opfer scheint mir als Ausgangspunkt die alte Auffassung des Opfers als Gabe und als Dienst zu verlangen. Natürlich bildet auch hier das bereits bestehende Verhältnis zur Gottheit die Grundvoraussetzung.

sie doch schwerste Bedenken gegen sich. Gewiß zeigen sich uns in der Religionsgeschichte Verschmelzungen zwischen abgeschiedenen Geistern und Naturgewalten, bei denen sich das Naturphänomen als das aufokulierte Motiv deuten läßt — so etwa bei der Verbindung der untergehenden Sonne mit dem Totenreich des Osiris-Kultes, oder bei der weitverbreiteten Parallelisierung der Mondphasen mit Leben und Tod; nicht minder in der Verbindung der Vegetation und ihres Geschickes mit dem Geschicke des Menschen. Aber die eigenartige Schwierigkeit liegt gerade darin, daß diese sehr markanten Verschmelzungen sich aus der Fülle der mythologischen Erscheinungen scharf herausheben und eben damit selbst beweisen, daß sie auf einem Prozeß beruhen, der nicht der allgemeine ist. Im Gegenteil zeigen uns die ältesten Kulte, die wir zu analysieren vermögen, in Indien wie bei den Hellenen, daß eine strenge Scheidelinie zwischen dem Dienst der himmlischen und der unterirdischen Götter gezogen wird. Daraus geht hervor, daß jene sich nicht aus diesen herausgebildet haben können; denn nichts ist so zäh als die Tradition der Kulte. Man wird vielmehr annehmen müssen, daß die Kulte der Naturmächte mit vollkommener Selbständigkeit auf besonderen Anlaß hin entstanden sind. In der Tat setzt unsere heutige Kenntnis der Religion der Primitiven uns in die Lage, noch oft genug das Entstehen neuer Kulte [1]) zu beobachten. Immer aber ist es ein Ereignis (sei es auch nur im Traume) glücklicher oder verhängnisvoller Art, das in das Menschenleben eingreift, in dem man die Wirkung eines höheren Wesens zu verspüren meint, dem hinfort Verehrung gezollt wird. Auf einen ähnlichen Gedanken führen uns die alten Numina der Römer, jene Augenblicksgötter, die gedacht wurden als die Herren dieser oder jener bestimmten Situation [2]). Hierin zeigt sich, daß Götter entstehen, ohne

1) Vgl. z. B. Le Herissé a. a. O. S. 120 ff., Spieth, Religion der Eweer S. 50. 63 f. 67. 103.

2) Allerdings ist Useners Auffassung der „Indigitamenten"gottheiten durch Wissowas Kritik stark erschüttert worden (a. a. O.), der sogar die Anrufung der Sondergötter n u r der „Präzision der Gebetsformel" „im kunstvoll konzipierten Staatskult" dienen läßt (S. 324. 326). Dagegen urteilt v. Domaszewski (Abhandl. z. römischen Religion 1909): Alle Formen des Göttlichen stehen bei den Römern nebeneinander, die Augenblicksgötter, die gar nicht auf ein einheitliches Numen zurückgeführt werden, die festumgrenzten Einzelnumina von dauernder Wirkung (consus, tempestates), das

irgend welche Beziehung zum Totenkult zu besitzen, rein auf Grund der ursprünglichen Bedeutung, die sie für das Leben der Menschen besitzen. Derartiger Ausgangspunkte[1]) kann es unabsehbar viele geben; namentlich können auch soziologische Motive mitspielen, indem analog der politischen Bedeutung des Häuptlings, der über einen bestimmten Platz gebietet, Götter gedacht werden, deren Bedeutung darin aufgeht, Herren dieses oder jenes Gaues zu sein wie im alten Aegypten[2]). Es können auch Götter bestimmter Kulturgebiete sein, die diesen vorgesetzt werden und von ihnen ihre Eigenart erhalten, sogar Götter, die bestimmte Begriffe repräsentieren usw. Daß namentlich die letztgenannten Göttergestalten, obwohl sie auch unter Primitiven sich vielfach finden, erst sekundärer oder tertiärer Art sind, soll natürlich nicht bezweifelt werden. Worauf ich Wert lege, ist nur dies, daß in allen diesen Bildungen sich Motive auswirken, die mit dem Totenkult nichts zu tun haben, und die wir in angemessener Weise schon in den Anfängen der Religionsentwicklung wirksam zu denken allen Grund haben.

Aber kann nicht doch das Zugeständnis solcher Motivierungen der Gottesvorstellung sich mit dem Festhalten der Behauptung verbinden, daß den Ausgangspunkt der Totenkult bildet? Es ist leicht verständlich, daß, sobald überhaupt Gottesglaube vorhanden war, jene Motivierungen zu neuen Göttervorstellungen führten; aber muß nicht eben dies, daß es überhaupt zum Gottesglauben kam, auf die oben dargelegten Gesichtspunkte zurückgeführt werden? Wie kann jenes Verhältnis entstehen, ohne daß dafür in der Sache selbst bereits die Gründe vorliegen? — Ich will die Wahrscheinlich-

---

ausgebreitete Numen, das mancherlei Wirkungen äußert, aber keine Persönlichkeit gewinnt (Silvanus), endlich der persönliche deus mit seinen Eigenschaften wie Juppiter (S. 164). Die ganze Abhandlung (dei certi u. incerti) ist sehr instruktiv.

1) Auch der Totemismus kann einen solchen bilden. Doch hält Frazer eine solche Umbildung zur Religion nur noch für Samoa und die Fidschi-Inseln für erwiesen. (Totemism II 139 f. 152). Nach Strehlows ausgezeichneter Darstellung der „totemistischen Kulte der Aranda- und Loritja-Stämme" [Veröffentlichungen aus dem städt. Völkermuseum Frankfurt a. M. I, 3. 4, 1910/11] muß für diese zentralaustralischen Stämme das gleiche gelten.

2) Vgl. Ed. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens, 1887, S. 31 f.

keit nicht in Abrede stellen, daß die beim Totenkult herausgebildeten Lebensformen auch die auf andere Weise entstandenen Kulte per analogiam tiefgehend beeinflußt haben mögen, aber jene prinzipielle Annahme verstößt gegen die Psychologie der Primitiven. Freilich ist keine Göttervorstellung denkbar ohne die Annahme, daß nicht nur Menschen, sondern auch viele andere Wesen in der Natur, sichtbare wie unsichtbare, sich in einer Weise betätigen, die der des Menschen analog ist, von ihm verstanden und beeinflußt werden kann. Zu diesem Vorstellungskreis haben zweifellos die Erfahrungen, die die primitiven Menschen mit ihren Toten machten (in Träumen, Ekstasen u. dgl.) einen wichtigen Beitrag geleistet. Aber es hieße ein völliges Mißverständnis begehen, wollte man in solchen Erfahrungen den einzigen Quell jener Gedanken suchen. Dem Primitiven reden und handeln, wie das Märchen zeigt, auf einer gewissen Kulturstufe nicht nur die Menschen, sondern auch Tiere, Bäume, Quellen und dergl. Daß wir bereits in einer Zeit, in der solche Gedanken im Menschen lebendig waren, Gottesglauben anzusetzen haben, beweist die Tatsache, daß Göttergestalten, die mit Tieren oder Pflanzen, mit Quellen, Flüssen oder Seen in unlöslichem Zusammenhange stehen, uns reichlich entgegentreten. In der Tat ist es doch voll begreiflich, daß das Rauschen des Waldes, das Murmeln des Quells, der Strudel oder die Brandung des Sees, der feurige Ausbruch des Vulkans, das neckische Echo der Bergwand, das Lodern des Feuers u. dgl. als Willensäußerung lebendiger Wesen empfunden werden und auf das naive Gemüt einen tiefen Eindruck machen. Es handelt sich bei alledem nicht um abstrakte Abwägung von Möglichkeiten, sondern jeder dieser Fälle läßt sich mit Material aus der primitiven Religion reichlich belegen. Im übrigen aber versteht sich von selbst, nach einer überall in der Religionsgeschichte waltenden, nachweisbaren Tendenz, daß alle diese Wesen der Phantasie, so fremdartig, bizarr oder geheimnisvoll auch sie gedacht werden mögen, innerlich zugleich dem Menschen, aus dessen Wesen sie geboren sind, angeähnelt werden, von ihm mit seinen Gedanken und Trieben erfüllt und den Anschauungen seines Lebenskreises gemäß ausgestaltet werden. Damit aber ergibt sich, daß wir nicht nötig haben, überall den Umweg über den Totenkult und die Vorstellungen von den Abgeschiedenen zu nehmen, um die Ausgestaltung von Naturkräften zu Gottheiten verständlich zu machen. Wir

dürfen daher konstatieren, daß sich ohne Schwierigkeit neben dem Totenkult der Naturdienst als eine selbständige Wurzel des Gottesglaubens verstehen läßt.

Beim Naturdienst selbst wird man aber mehrere Stufen unterscheiden müssen: die Verehrung von Tieren, Pflanzen, hl. Steinen, Gewässern steht insofern mit dem Totenkult noch ganz auf der gleichen Linie, als es sich um die Apotheose konkreter Einzeldinge handelt, die in die Welt des täglichen Lebens hineingreifen und über das Niveau auch des einfachen Naturmenschen in keiner Weise hinausragen. Anders steht es bereits (in einem unmerklichen Uebergange) mit den höheren und mit den höchsten Naturgewalten wie Sonne und Mond, den Planeten und dem Siebengestirn — überhaupt dem Himmelsgewölbe. Zwar auch sie greifen unmittelbar ins tägliche Leben ein; aber ihre Wirkungen sind — wie groß auch — so alltäglich und gewohnt, daß es schon einer besonderen Besinnung bedarf, um auf ihr Walten aufmerksam zu werden[1]). Ihre Wirkungen sind ferner zumeist so gleichmäßig, daß sie die Festhaltung von willkürlich handelnden Phantasiewesen erschweren. Sie sind endlich so unnahbar und so allgemein, so über das Interesse des Einzelnen hinausgehend, daß es schwierig wird, ihnen die für die religiöse Verehrung notwendige feste Beziehung auf den Menschen zu geben. Wir konstatieren daher weithin in der Religionsgeschichte die Neigung, nicht die körperliche Sonne oder den körperlichen Mond, sondern eine in ihr wohnende und sie beherrschende göttliche Macht, die leichter vermenschlicht werden kann, zum Gegenstande der Verehrung zu machen. Wir stoßen ferner vielfach auf die eigentümliche Tatsache, daß diese Wesen zwar anerkannt und geglaubt werden, daß ihnen aber Verehrung nur in sehr spärlichem Maße zuteil wird. Es fehlt eben hier an der Grundvoraussetzung des Gottesglaubens, an ihrer unmittelbaren Beziehung zu des Menschen Geschick und Interessen. Sie werden zu groß, zu hoch, zu unnahbar gedacht, als daß sie des Menschen Sorge zur eigenen zu machen gedächten. Auf der andern Seite besteht bei dem engen Zusammenhange zwischen Wachstum und atmosphärischen Einflüssen doch eine so entscheidende Ein-

1) Mit Recht hat Wundt (a. a. O. 179) betont, daß nicht dem Gewohnten und Alltäglichen gegenüber, sondern erst dem Unerwarteten und, wie ich hinzufügen möchte, dem zum Leben Notwendigen gegenüber das Kausalbedürfnis sich regt.

wirkung der Regen und Sonnenschein spendenden Gewalten auf Leben und Gedeihen des Menschen, daß bei Stämmen, die zu ackerbautreibenden wurden, der Gottesglaube notwendig diese Beziehungen in sich aufnehmen mußte, zumal auch, je größer ein Volk und je stolzer es in seinem Selbstbewußtsein war, desto mehr der Abstand zwischen dem Gott und seinem Volke sich verringern mußte. Diese Götter sind, wie man sieht, nur als National-Götter, als Hüter des Volksganzen und seiner Wohlfahrt voll verständlich. Zugleich eignet ihnen eine feste Verknüpfung mit der im Weltall herrschenden Ordnung und Harmonie, ein Moment der Selbständigkeit gegenüber menschlichen Einflüssen und der Uneigennützigkeit, das sie von den kleinen Gottheiten des Alltagslebens in bedeutsamer Weise unterscheidet. Aus allem ist ersichtlich, daß dieser Glaube bereits zu einer höheren wirtschaftlichen und geistigen Kultur hinüberführt. Entspringen kann er gleichwohl schon auf niederer Stufe, da alle Momente, die zu seiner Entstehung notwendig sind, wie gezeigt schon auf dieser vorhanden sind, wie insbesondere der Einfluß aufs tägliche Leben und die phantasiemäßige Anähnlichung an den Menschen.

So ergibt sich, daß der Naturdienst in seinen verschiedenen Formen, von einem rohen Polydämonismus an, der sich von dem Totenkult in nichts unterscheidet, ja auch einer noch niedrigeren Schicht menschlicher Gesittung angehören mag als dessen edlere Gestaltungen, bis hinauf zum Gedanken an die großen Himmelsgottheiten, die sich bereits mit dem Gedanken der Ordnung und des Gesetzes und anderen Kulturelementen verbinden, einen eigenen, vom Totenkulte unabhängigen Ursprung hat. Er gründet sich auf Einwirkungen der Natur auf Gemüt und Geschick der Menschen, die im wesentlichen noch heute die gleichen sind, wennschon sie durch die gesteigerte Beherrschung der Naturgewalt, durch die Erkenntnis ihres gesetzmäßigen Organismus und ihres einheitlichen Zusammenhanges heute anders auf den Kulturmenschen einwirken als auf den von ihnen so ganz abhängigen und so ganz naiven primitiven Menschen; aber wie ein Böcklin in dem Spiel der Wellen, Andere in den bizarrsten Formen des Alltagslebens eine eigenartige belebte Wirklichkeit erschauen, so dürfen wir ein gleiches Walten der Phantasie für die Anfänge der Menschheit annehmen, womit sich dann freilich der Lebensernst und die Lebensangst verbinden. Beides miteinander: das unwillkürliche

Schauen gewaltiger Wesen mit ihren Eingriffen ins menschliche Leben und das Einströmen menschlichen Empfindens und Lebens in ihre Gestalten führen zum Gottesglauben, d. h. zu dem intimen Pietätsverhältnis und zu jener Anbetung, die das Wesen des Gottesgedankens ausmacht.

Damit haben wir im Grunde die Frage bereits beantwortet, wie es sich mit den sog. hohen Göttern verhalte, die eine weit verbreitete Erscheinung [1]) auf dem Boden primitiver Religion ausmachen; doch wird es zweckmäßig sein, sie noch besonders ins Auge zu fassen. Sie für sekundäre Einwirkungen aus höheren Religionssystemen zu halten, ist heute nicht mehr möglich [2]). Dagegen

1) Eine Uebersicht über das Tatsachenmaterial bei W. Schmidt a. a. O., namentlich S. 113 ff. 281 ff. Ein dringendes Bedürfnis bleibt eine auf gründlicher Quellenkritik beruhende und besonnene Bearbeitung des ganzen Materials, die namentlich auch die sehr verschiedenartige Struktur jener Göttergestalten und ihre ebenso verschiedene reale Bedeutung klarstellen müßte.

2) Tylor versuchte 1892 den Nachweis, daß diese Gedanken (besonders von Missionaren) eingeführt seien (Journal of the Anthropological Institute 1892, S. 283—299). Er unterscheidet direkte Aufnahme ausländischer Lehren seitens der Eingeborenen und Verfälschung der Berichte durch exaggeration of genuine native deities of a lower order to a god or devil oder durch fälschliche Auffassung von Worten als göttlichen Eigennamen, die in Wahrheit ganze Klassen niederer Geister bezeichnen (284). In einzelnen Fällen läßt sich Beeinflussung auch direkt nachweisen, wie das für südafrikanische Stämme Hartland (Folklore XII, p. 24 ff.) getan hat. Vgl. noch für die Barotse Father Porte in Missions Catholiques XXVIII (1896) p. 370 [zitiert nach Frazer]. Bei den Bapedi war eine in der christlichen Lehre unterwiesene alte Frau „noch nicht einmal so weit, daß sie Gott im Himmel (auf Pedi Mo-Dimo) von den Göttern in der Erde (Ba-Dimo) hätte unterscheiden können" (Henri A. Junod, „Sidschi" (1912) S. 116). Auch für den letzten Gesichtspunkt Tylors lassen sich direkte Belege beibringen. So ist nach Junod [Les Baronga, 1898, p. 408 ff., zitiert nach Hartland] das Baronga-Wort Tilo („Himmel") a place. It is moreover, a power which manifests itself in various ways . . a power „invisaged for the most part as essentially impersonal". Unter diesem Gesichtspunkt wird man es nicht als gleichgültig ansehen, daß Modimo (nach Endemann „Der Einfluß des Christentums auf Gemütsleben und Sitte der Eingeborenen in Südafrika" 1912, S. 6), was als Gottesbezeichnung eingeführt ist, mit dem Präfix der unpersönlichen zweiten Nominalklasse versehen ist. Auch für den ostafrikanischen Gottesnamen Mulungu finden sich ähnliche Spuren, wonach er nur einen

spricht nicht nur ihre weite Verbreitung, ihr tiefes Eingewurzeltsein in Sitte und Brauch, sondern namentlich auch ihr Vorkommen bei Primitiven, die seit undenklichen Zeiten in näherer Berührung mit hochentwickelten Religionen nicht gestanden haben können[1]. Darauf fußend, hat man sie geradezu für den ältesten, uns erreichbaren Ueberrest einer religiösen Kultur erklären wollen, die erst

„Sammelplatz der Geister" oder eine „unpersönliche Gottheit" bezeichnet (Visscher I 183). — Sehr beachtenswert ist auch, daß Carl Meinhof die höhern Gottesvorstellungen in Afrika, deren hohes Alter er nicht bestreitet, auf Hamiten und damit auf Vorderasien zurückführen möchte (Afrikanische Religionen S. 121 f.). Dazu kommen wahrscheinlich ziemlich tiefgehende alte Einflüsse des Christentums und des Islam. — Was sich in Australien von Glauben an ein „höchstes Wesen" findet, möchte ein Forscher wie Baldwin Spencer auf Missionseinfluß zurückführen; so in einem Schreiben an Frazer, das dieser in Totemism and Exogamy I, 152 mitteilt; der Ausdruck „belief in a supreme being in our sense of the term" ist allerdings vieldeutig. Auch in dem neuesten Werke, das er mit Gillen herausgegeben hat (Across Australia 1912) fehlt in der Schilderung der Arunta (obwohl beide Forscher die Initiationsweihen erhalten haben und eingehend beschreiben) das von Strehlow („Die Aranda- und Loritja-Stämme in Zentral-Australien" (1907—1911) erwähnte höchste gute Wesen (Altjira). Indes hat trotz solcher Unstimmigkeiten ein Zweifel an dem genuinen Vorkommen des Glaubens an „höchste Wesen" in Australien keine Berechtigung mehr. Auch bei dem Papua-Stamm der Kaileute und den Tami-Insulanern ist die „Weltschöpfer-Idee" nachgewiesen (Deutsch-Neu-Guinea von Neuhauß, III, S. 155. 491; auch „Herr" Sonne und „Herr" Mond gelten als Weltschöpfer, S. 493), ebenso durch Thurnwald (Forschungen auf den Salomo-Inseln usw. I, 1912) für die Shortland-Inseln (Alu. a. a. O. S. 410 ff.). Für Amerika möge es genügen auf den Schöpfungsmythus der Cora-Indianer hinzuweisen, den Preuß mitteilt (Nayarit-Expedition I, S. 57 ff.); hier geht die Schöpfung von einer Göttin aus.

1) So findet Graebner diese Göttergestalten bereits in der sehr alten „totemistischen" Schicht und der (nächst jüngern) „Zweiklassenkultur", die er auf Grund rein ethnologischer Gesichtspunkte in der Analyse der australischen Kultur festgestellt hat, ja er hält es nicht für unwahrscheinlich, daß „der Glaube an einen höchsten Gott als Schöpfer und Kulturbringer schon der jüngern Kultur der ältesten Schicht, nämlich der „Kultur des Bumerangs" angehört (Globus 1909, namentlich S. 374—77). Ebenso bleibt für W. Foy „als bedeutsames Resultat bestehen, daß der Glauben an ein höchstes gutes Wesen einer sehr alten (vortotemistischen) Schicht angehört, nur nicht der ältesten (tasmanoiden), sondern der nächstjüngeren (australoiden)" (Archiv für Religionswissenschaft 1912, S. 497).

später durch den Natur-Mythus und den noch jüngeren Seelenkult überwuchert sei [1]). Man kehrt damit zurück zur Theorie eines Ur-Monotheismus, während der Polytheismus, das Auseinandergehen in verschiedenartige Göttergestalten, erst späterer Verfall sein soll. Dem gegenüber muß es zunächst als höchst unwahrscheinlich, ja unmöglich bezeichnet werden, die gesamte religiöse Entwicklung auf diesen Ausgangspunkt zurückzuführen. Nichts berechtigt dazu, eine solche Exklusivität zu behaupten. Die bisher gegebenen Nachweise, die volle Verständlichkeit einer differenten Entwicklung in dem vorgeführten Sinne sprechen dagegen. Den Totenkult, der allerdings bei den genannten australischen Stämmen

---

1) So der bekannte Folklorist Andrew Lang (The Making of Religion 1898; Magic a. Religion, 1901, p. 224: Belief in a supreme being came first in order of evolution, but was afterwards thrust into the background by belief in ghosts and lesser divinities); W. Schmidt a. a. O. S. 407: „Ich glaube nachgewiesen zu haben, 1. daß das höchste Wesen in seiner vollen Klarheit und Kraft gerade aus der ältesten, der Urstufe stammt, so daß also schon gar keine Zeit zu einer (andern) Entwicklung . . . vorhanden war; 2. daß auf den folgenden Stufen die Gestalt des höchsten Wesens immer mehr verdunkelt wird und schwindet, während jene drei andern Faktoren, die Naturmythologie, der Zaubergedanke und der Animismus, in ihrer Geltung immer mehr steigen, ein Beweis, daß der Gedanke des höchsten Wesens aus einer ganz andern Quelle stammt als sie." Man kann allerdings den schönen Gedanken einer „Kulturkreis"-Methode, auf welche Schmidt seine Behauptungen stützt, kaum stärker kompromittieren, als wenn man erwartet, er müsse unmittelbar an die „Urstufe" führen, in eine Zeit, vor der gar keine Zeit zur Entwicklung mehr vorhanden war. Auf Mythologien, deren hohes Alter gesichert ist, wie etwa die indogermanische, ist bei diesen Gedankengängen überhaupt keine Rücksicht genommen. Im Grunde kommt ihm alles darauf an, die Idee eines „Machers" aller Dinge d. h. einen Verstandesschluß, an den Anfang aller geistigen Entwicklung zu stellen (vgl. S. 150 ff.). Das widerspricht allen psychologischen Gesetzen der geistigen Entwicklung. Aber vorausgesetzt einmal ein solches Kausalbedürfnis, so lag und liegt eben dem Primitiven der Pluralismus mindestens so nahe wie der Monismus; vgl. die Verteidigung des Polytheismus bei Celsus (Orig. c. Cels. V 6), auch Taylor, Neu-Seeland p. 108 (citiert nach Alviella a. a. O. II 123): Wie unter den Europäern der eine Zimmermann, der andre Schmied, ein dritter Schiffbauer ist, so war es auch in den Anfängen, der eine hat dies, der andere das gemacht. Tane hat die Bäume gemacht, Rou die Berge, Tangoroa die Fische usf.

verhältnismäßig wenig entwickelt ist[1]), und den sehr im Schwange gehenden Geisterglauben sowie die außerordentlich entwickelte Zauberpraxis für jungen Ursprungs zu erklären, wäre durchaus willkürlich. Auf einen uralten Ursprung des Naturmythus und der Naturreligion, auch in ihren höheren Formen führt die Tatsache, daß bereits in alt-arischen Zeiten ein Abblassen und Verschwimmen der mythologischen Züge sich nachweisen läßt[2]). Aehnliches gilt für Polynesien[3]). Diese Zeichen des Verfalls, die unleugbar sind, weisen darauf hin, daß wir die Blütezeit der Natur-Mythologien in eine noch viel ältere und urwüchsigere Zeit zurückweisen müssen. Aber auch für jene High-Gods dürften eben diese Tatsachen eine Erklärung bieten. Wir werden das Recht haben, wofür auch ethnologische und sprachliche Elemente sprechen, ihre Entstehung in eine sehr alte Zeit zurückzuversetzen, in jenes Entwicklungsstadium (das übrigens bei verschiedenen Völkern zu verschiedener Zeit erreicht sein mag), in dem die Mythologie der großen Naturgottheiten, der Himmelsgottheiten entstand. Wir werden in ihnen zurückgebliebene Reste einer Naturmythologie zu erkennen haben, die aus besondern Gründen eine intensive mythologische (und damit polytheistische) Entwicklung nicht durchgemacht haben. Uebrigens würde es verfehlt sein, wollte man die Vorstellungen dieser Gottheiten in einen Gegensatz zur mythologischen Entwicklung stellen. Ein solcher fehlt in der Regel durchaus. Vielmehr sind es überall bereits, wenn auch sparsam ausgeführte, mythologische Vorstellungen, die sich mit diesen Gottheiten verbinden. Es bedarf schon einer starken Tendenz[4]), um das nicht zu beachten.

Es fragt sich, ob wir einen Einblick in die Motive erhalten können, die hier dazu geführt haben, eine energische Entwicklung der Mythologie auszuschalten. Als das Wesen dieser Gottheiten dürfen wir betrachten, daß sie den ganzen und ungeteilten Himmel, wie vorwiegend in Afrika, oder Sonne resp. Mond, wie in Australien,

---

1) Die Nachweise jetzt am besten bei Frazer, The Belief in Immortality I, 1913.

2) Für den Rigveda s. Oldenberg, Vedische Religion, S. 3. 10. 19. Das Thema vom Himmelsgott und der „Mutter Erde" ist schon stark verblaßt.

3) (Waitz-)Gerland VI, 1, 336 ff.; die dort hervorgehobenen Spuren eines Verfalls der Mythologie sind unverkennbar, wie man auch sonst zu seiner Theorie sich stelle. Für Mikronesien vgl. VI, 2, 134 ff.

4) Ueber Schmidts Arbeitsweise vgl. Graebner, Globus Bd. 97, S. 362 ff.

abbilden. Wollen wir nun nicht, wozu kein Anlaß vorliegt, den Völkern, bei denen sich die High-Gods vorfinden, die Kraft gestaltender Phantasie[1]) überhaupt absprechen, so müssen wir doch wenigstens den äußeren Umstand einer Mischung von Kulten, der vielfach die Ausbildung des Polytheismus begünstigt hat, in diesen Fällen ausschließen. Die Einwirkungen von außen her müssen gleichmäßig schwach gewesen sein. Aber das Hauptgewicht wird man auf ein anderes Moment legen dürfen. Diese hohen Götter finden sich überall nur dort, wo eine Zersplitterung in zahllose kleine Stämme eingetreten ist, wo eben damit das Gewicht des gemeinsamen Bestandes wesentlich geschwächt ist; sie werden daher dem Menschen unnahbar gedacht; er bringt ihnen auch keinen regelmäßigen Kult dar. Anders ist es in einem großen Reiche wie dem chinesischen. Dort kann der Kaiser erhaben genug erscheinen, um als Sohn des Himmels diesem Opfer darzubringen; darin spricht sich beides aus: die geringe Bedeutung für die religiöse Praxis[2]), die jenen High-Gods eignet und zugleich der Grund, warum es zu einer mythologischen Entwicklung größeren Stils nicht gekommen ist. Wenn diese Annahme zutrifft, die mit den bisher bekannten Daten der Religionsgeschichte wie mit der Psychologie der Primitiven harmoniert, so läßt sich eine doppelte Schlußfolgerung ziehen: auf der einen Seite ergibt sich deutlich, daß der Ursprung dieses Glaubens

1) Als günstigen Umstand bezeichnet immerhin Meinhof (a. a. O. S. 120 f.), daß die bildende Kunst in Afrika bescheiden ist und es an gelehrten Priestern fehlt, die die kosmogonischen Mythen mit den Kulten hätten verbinden können. Aehnliche Motive mögen auch sonst eine Rolle spielen.

2) Zuweit geht es, mit Nielsson, *Primitive Religion* (1911) S. 119 f., darin bloße Ursprungsmythen ohne jede religiöse Bedeutung zu erblicken. Denn auch wenn man über den Anfang der Dinge spekulierte, so mußte man die bereits bekannten Kräfte, also vor allem bereits anerkannte Geister oder Götter zur Erklärung verwenden. Auch läßt sich eine religiöse Bedeutung dieser Gestalten mindestens nicht in allen Fällen abstreiten (vgl. z. B. Graebner, Globus 1909, S. 377 f.). Die Annahme von Hose (S. 17), daß Kriegsgötter zum obersten Rang aufrücken, mag im einzelnen Fall zutreffend sein. Eine allgemeine Regel wird man daraus nicht machen können. Es sind auch zahlreiche andere Fälle denkbar. Daß aber die Projektion der irdischen in die himmlischen Rangverhältnisse von wesentlicher Bedeutung für die Entstehung der großen Göttergestalten ist, wird man allerdings schwerlich leugnen können, und so wird eine Aenderung der sozialen Verhältnisse auch einen Verfall dieser Bildungen nach sich ziehen müssen.

an die hohen Götter nicht der Ursprung der Religion überhaupt gewesen sein kann; denn die Schwierigkeit, diese hohen Gestalten dem Menschen nahe zu bringen und vertraut zu machen, ist eine so große gewesen, daß sie eben dort, wo noch in der Gegenwart solcher Glaube vorliegt, nicht haben überwunden werden können. Es ist dann zu einem lebensfähigen Kulte überhaupt nicht gekommen. Damit ist aber gesagt, daß die Ursprünge des Gottesglaubens in der Verehrung von Mächten liegen müssen, die unmittelbar und beständig das Leben des Menschen beeinflussen. In diese Sphäre kann auch der Himmel mit seinen Erscheinungen von vornherein einbegriffen werden; aber ihre Eigenart und die Distanz gegenüber andern Wesen treten da zunächst noch nicht hervor.

Die zweite Konsequenz, die wir aus dem Tatbestand zu ziehen haben, ist diese, daß jener Glaube an die großen Götter zum Monotheismus hinüberführen konnte. Wir dürfen freilich jenen Glauben noch nicht dem Monotheismus gleichsetzen. Der Glaube an Götter höherer Art schließt nach dem Befunde der Religionsgeschichte keineswegs das Vorhandensein und die Verehrung niederer Gottheiten aus. Eben in dieser ursprünglichen Unsicherheit der Beziehung der hohen Gottheit auf das Subjekt liegt der über die ganze Entwicklung entscheidende Ansatz. Es bedurfte höherer religiöser Begeisterung und höherer Ziele, um von da aus zum Monotheismus zu gelangen, d. h. zu einer wirklichen Belebung und Durchdringung jener Gestalten mit dem Glaubensgeiste. Dabei läßt sich freilich nicht verkennen, daß in dem Wesen des religiösen Vorgangs selber wichtige Elemente vorhanden sind, die in diese Richtung weisen und unter günstigen Voraussetzungen zur Verwirklichung des Monotheismus führen konnten. Ueberall zeigt sich, daß, wo der Fromme bittend seinem Gotte naht, er ihm Prädikate gibt, die — entgegen dem herrschenden Polytheismus — seine einzigartige Herrlichkeit und Größe betonen. Hinzu kommt, daß bei einer denkenden Verarbeitung das einheitliche Wesen dieser Gestalten, das, was sie zu Göttern macht, gegenüber der Verschiedenartigkeit der mythologischen Elemente in den Vordergrund treten muß. Besonders da wird dies spekulative Element wirksam werden, wo es sich mit dem religiösen Drange nach Teilnahme am göttlichen Leben und Wesen verbindet. In die Richtung der religiösen Einheit drängt aber auch unter Voraussetzung des antiken Grundsatzes, daß ein Volk mit seinen Göttern auf das

engste zusammengehöre, der politische Wunsch einer Einigung des Volkes. Dem einen Volke kann eigentlich nur ein Gott entsprechen, oder es muß doch wenigstens, der monarchischen Gewalt im Volke entsprechend, auch im Götterstaat nur einer der höchste und einzige sein. Alle diese Motive sind in sehr verschiedenartigem Maße in der religiösen Entwicklung zu beobachten und haben entweder zu einer bloßen Ueberwindung der mythologischen Stufe des Naturdienstes ohne kräftige Herausarbeitung einer Gottesidee — wie im ursprünglichen Buddhismus — oder zu einem pantheistisch gefärbten Monotheismus auf polytheistischer Grundlage — wie in der ägyptischen und der indischen Priesterreligion — oder, am konsequentesten und reinsten, zu einem Monotheismus geführt, dessen Gedanke ein exklusiver und volksbildender ist und alle Verehrung neben der des einen Gottes, der nicht mehr verbildlicht — also mythologisiert — werden darf, ausschließt.

Stellvertretung und Sündenvergebung im Leiden Jesu.

Von Pfarrer Lic. **Karl Zickendraht**, Veltheim im Aargau.

Die nachfolgenden Ausführungen gehen auf ein Referat zurück, das in einem Pfarrverein in der Passionszeit gehalten wurde. Sie verleugnen darum ihre praktische Abzweckung nicht, auch machen sie nicht den Anspruch, die hier vorliegenden Probleme zu erschöpfen. Ihrer Hauptabsicht nach stellen sie vielmehr einen Versuch dar, neuerdings den Sinn und Wert des Gedankens, Christus habe für uns gelitten, einigermaßen zu erfassen. Es geschieht dies in der Ueberzeugung, daß die in dieser Lehre verborgenen religiösen Kräfte nur darum vielfach nicht zur richtigen Auswirkung kommen, weil sie nicht verstanden, d. h. nicht in die richtige Beziehung zum religiös-sittlichen Leben gebracht wird. Dementsprechend bezweckt dieser Aufsatz auch, einem voreiligen Aburteilen über diese Lehre zu begegnen. Seinem Inhalt nach geht er hauptsächlich auf neutestamentliche und reformatorische Ausführungen zurück, wie dies im weiteren Verlaufe deutlich werden wird.

Man pflegt heutzutage dem Gedanken des stellvertretenden Leidens nahezukommen vom Gedanken der Solidarität aus. Robertson [1]) redet von einem Gesetze des stellvertretenden Opfers, das durch die ganze Welt gehe. So lebe ein Tier vom Tode des andern; so leide die Mutter bei der Geburt, damit das Kind Leben habe. Hiermit vergleicht er Jesu Selbstaufopferung und beruft sich darauf, daß Jesus selbst diesen Vergleich gebraucht habe, indem er sage: Wenn das Weizenkorn erstirbt, so bringt es viele Frucht, und dabei an seinen Tod denke. In breiterer Ausführung und mit wertvollen Ergänzungen wird das Gleiche ausgeführt in einer Predigt von Ragaz [2]). Indessen sagt der Letztere doch schon, die

1) Religiöse Reden, Band 2, S. 49 ff.
2) Dein Reich komme, 1. Auflage, S. 70 ff.

Art stellvertretenden Leidens, die in der Natur vorliege, stelle nur die niederste Stufe dar, auf der sich das von Robertson konstatierte Gesetz verwirkliche. Er muß also wohl das Gefühl gehabt haben, das sich einem Jeden aufdrängt, daß das Opfer Jesu doch noch etwas wesentlich Anderes sei. Dies Gefühl, dessen Grund freilich nicht so leicht anzugeben ist, ist durchaus berechtigt, ganz abgesehen davon, daß das Wort vom Weizenkorn den Gedanken der Stellvertretung überhaupt nicht enthält und darum gar nicht in diesen Zusammenhang gehört, vielmehr hernach in den richtigen zu stellen ist.

Es leuchtet ohne weiteres ein, daß das Leiden Jesu, wenn es nur Beispiel für ein allgemeines Gesetz wird, seine einzigartige Bedeutung verliert. Dann droht auch unvermeidlich die Gefahr, Jesus zu einem bloßen Symbol zu machen. Indessen der Unterschied seines Leidens von demjenigen, das Robertson und Ragaz zum Vergleiche heranziehen, ist doch noch schärfer zu fassen. Wenn Tunnelarbeiter ihr Leben verlieren, damit der Reisende hernach sein Ziel bequemer und rascher erreiche, wenn das Tier leidet, damit ein Heilserum für die Menschheit gewonnen werde, wenn Winkelried den Eidgenossen eine Gasse macht, so haben wir überall stellvertretendes Leiden, das Andern ein Leiden erspart — warum ist doch Christi Leiden ein wesentlich anderes? Erstens verschafft jenes Opfer zumeist einen äußeren, keinen inneren Gewinn. Zweitens besteht dabei zwischen dem Geopferten und demjenigen, dem das Opfer zugute kommt, nur eine äußerliche Beziehung, kein innerliches Verhältnis. Der Eine schreitet sozusagen über die Leiche des Andern, davon aber, daß er seinen Mut und Glauben auf diesen Tod gründe, daß er sein Vertrauen darauf setze, kann doch keine Rede sein. So paßt auch in keinem dieser Fälle das Wort, das die stellvertretende Bedeutung von Jesu Tod ausdrücken will: Meine Sünden haben dich geschlagen. Zu den Bedingungen meiner Existenz können solche Opfer, das Opfer von Heldenvätern, Industriearbeitern, Tieren usw., gehören; aber das liegt unterhalb der Grenze, über der Freiheit und Schuld beginnt. Gerade, daß ein solches Opfer auch Tiere bringen können, deren ich mich doch nie und nimmer „getrösten" kann, zeigt, daß dabei die persönliche Beziehung zum Geopferten fehlt. In der Tat scheint es nötig, vor dem Vergleich des Opfertodes Christi mit dem stellvertretenden Leiden in der Natur zu warnen, da er an der Hauptsache, eben dieser persönlichen Beziehung vorbeiführt. Ein Vergleich aber darf zwar wohl hinken;

nicht aber darf er die Hauptsache verdunkeln. Er soll sie verdeutlichen, sonst ist er nichts wert. Den Tod Winkelrieds aber kann ein Prediger höchstens zum Vergleich mit demjenigen Jesu heranziehen, wenn er über den Text predigt: Suchet ihr mich, so lasset diese gehen. Niemand aber wird behaupten, daß damit der Heilswert von Jesu Tod erschöpfend ausgedrückt sei.

Um auf die Sache näher einzutreten, sei zunächst konstatiert, daß es vom geschichtlichen Zusammenhang aus durchaus verständlich ist, wenn Jesus selbst von seinem Leiden als einem Leiden für Viele im Hinblick auf sein Volk geredet hat. Er sah, daß sein Volk einem Gerichte entgegenging, und erkannte die Ursache davon in seinem verkehrten Streben „sein Leben zu erhalten“, dem Streben nach Macht, speziell politischer Betätigung, die ihm die Vernichtung durch Rom zuziehen werde. Die Abschlachtung der Galiläer durch Pilatus war ihm ein deutliches Symptom dafür: Wenn ihr euch nicht bessert, werdet ihr alle auch also umkommen. Nun ist es das Interesse eines jeden israelitischen Propheten, die noch Bußfähigen zur Abkehr von dem verkehrten Streben der Andern zu bringen. Sie suchen dies gewöhnlich zu erreichen durch möglichst deutliche Vorstellung des gewiß zukünftigen Gerichts und veranschaulichen dies darum bisweilen an der eigenen Person. Man denke an Hosea, Jesaja, Hesekiel. Besonders nahe steht aber gerade hierin Jeremia. Wenn dieser sich ein Joch auflegt, um sinnbildlich die bevorstehende Ueberwältigung Israels durch Babel darzustellen, so ist der Schritt von ihm nicht allzugroß zu dem, der wirklich die Strafe Roms, das Kreuz trägt und zu den Zuschauern spricht: Weinet nicht über mich, sondern weinet über euch und eure Kinder! Denn so man das tut am grünen Holze, was soll am dürren werden? Indem Jesus sich selbst den Folgen der verkehrten Gesinnung seines Volkes zum Opfer stellt, zeigt er, wohin diese führt, und bewahrt so die noch Bußfähigen vor dem gleichen Geschick. Er rettet einen kleinen Rest, der aus Israels Zusammenbruch sein bestes Gut mit hinübernimmt, indem er das Schicksal für sie trägt. In diesem Zusammenhang sei beiläufig erwähnt, daß das Wort vom Weizenkorn bei Johannes, wo es als eine Antwort auf das Andrängen der Griechen erscheint, nur den Sinn haben kann, daß durch Jesu Tod seine Wahrheit eben von ihrem Mutterboden gelöst, dem Volke, das ihn gekreuzigt hat, genommen und für die Heiden frei werde. Der Tod dient der Vervielfachung — das und nichts Andres ist sein Sinn.

In der eben entwickelten historischen Bedeutung eines Leidens für das wahre Israel erschöpft sich nun aber die Bedeutung von Jesu Opfer keineswegs. Im Zusammenhang mit seinem Lebenswerke hat es doch noch einen tiefern Sinn. Die stellvertretende Bedeutung seines Werkes ist nämlich nicht bloß in dem vielangefochtenen Wort vom Lösegeld ausgesprochen; sie findet ihren einfachsten Ausdruck in einem Spruch der Aussendungsrede, der im allgemeinen nicht genügend beachtet wird, da er doch auf Jesu Verhältnis zu seinen Anhängern ein helles Licht wirft: Wer einen Gerechten aufnimmt in eines Gerechten Namen — d. h. nach Mark. 9, 41 darum, daß er ein Gerechter ist —, der wird eines Gerechten Lohn empfangen (Matth. 10, 41). Das heißt doch: Wer einen Gerechten aufnimmt, der wird selbst als ein solcher gelohnt; es wird ihm als Gerechtigkeit zugerechnet, daß er beim Andern die Gerechtigkeit, als solche schätzt. Ohne Zweifel hat Jesus bei diesem Worte zunächst an sich selbst gedacht; denn die Gerechtigkeit war in ihm so ausgeprägt, daß ihn jedenfalls nur derjenige gerne aufnahm, der sie liebte.

Das scheinbar nebensächliche Wort der Jüngerrede gewinnt darum die höchste Bedeutung, wenn man bedenkt, daß es doch die Tatsache ausdrückt, daß sich angesichts der Erscheinung Jesu die Gerechtigkeit der Menschen um ihn her zuerst daran zeigte, daß sie ihn aufnahmen, ihn anerkannten, ihm Recht gaben oder — mit dem johanneischen Ausdruck — an ihn glaubten. Es trat da zutage, daß das, was den Menschen im Grunde gut macht, nicht seine Werke sind, sondern die Anerkennung des Anspruchs der Gerechtigkeit an ihn, die Lust zum Guten. Es tritt damit neben den alten Gedanken der Tugend: Gut sein durch eigenes Tun — ein neuer: Gut sein durch Anschluß an einen Guten.

Es liegt natürlich diesem neuen Heilsweg zugrunde die Voraussetzung, daß die Gerechtigkeit dem Menschen von Haus aus nicht ein Eignes, sondern ein Fremdes ist, nicht aus ihm hervorwachsend sondern ihm gegenübertretend. Wenn aber Paulus in diesem Sinne eigne und fremde, Gerechtigkeit des Gesetzes und Gerechtigkeit aus Gott einander gegenüberstellt, so ist das nicht bloß eine dogmatische Theorie, sondern praktische Wirklichkeit geworden in der Hinrichtung Jesu wie der Verfolgung seiner Anhänger durch den spätern Heidenapostel. Denn diese Feindschaft geht von den menschlich Frommen und Gerechten aus, denen auch Jesu Lebenskampf

vor allem gegolten hat. In ihm tritt die bessere Gerechtigkeit mit der vorhandenen in Konkurrenz, und es handelt sich zunächst einfach darum, welches die wahre sei. Beugung, Anerkennung, Selbstgericht ist das Nächste; erst in zweiter Linie kommt die Nachahmung des Beispiels. Was Luther mit den Worten ausgedrückt hat: Fremde Werke machen uns fromm, das geht doch schließlich auf die einfache Tatsache zurück, daß Jesus die Sünder annahm.

Durch dies Bewußtsein, von Jesus angenommen zu sein und vor ihm Wert zu haben, löst sich ja zugleich auch die eigentümliche Schwierigkeit, daß der Mensch, der aus dem Sittengesetz nur seine Unzulänglichkeit und sein Irren lernt, doch zu tätigem, eifrigem Gehorsam gerade das Gefühl braucht, selbst etwas wert und auf dem rechten Wege zu sein, das Gefühl des guten Gewissens und der Sicherheit. Dies Bedürfnis befriedigt er naturgemäß in eingebildeter Selbstgerechtigkeit, wenn es nicht von anderswoher gestillt wird. So hat der Gläubige an seinem Herrn in der Tat, wie Robertson ausführt, dieselbe Erhebung, die jener Maler empfand, den der Anblick eines vollendeten Kunstwerks zu dem Ausruf veranlaßte: Anch' io pittore!

Es versteht sich von selbst, daß bei dieser Zusammengehörigkeit des Jüngers und des Meisters, dieser Aufnahme des Gerechten eine lebendige Beziehung vorausgesetzt ist. Daß das äußere Zusammensein mit Jesus keinen Wert habe, hat er mit genug scharfen Worten gesagt. Doch darf nie übersehen werden, daß er mit den Worten: Was nennet ihr mich aber Herr Herr usw. zu verstehen gibt, daß er den Titel Herr mit Recht beanspruche und ebenso an der parallelen Stelle sagt: Es werden n i c h t a l l e , die zu mir sagen Herr Herr, in das Himmelreich kommen usw., wobei keineswegs das Herr Herr-Sagen an sich abgelehnt wird.

In engem Zusammenhange mit dem Umstand, daß Jesus die Sünder annahm, steht nun die andere Tatsache, daß er Sünden vergab. Darum sei nun auch der Gedanke der Sündenvergebung etwas eingehender erörtert. Vergebung der Sünden ist eine notwendige Bedingung sittlichen Lebens und Wachstums. Nicht nur weil keine Erziehung ohne sie denkbar ist, indem sich jeder Erzieher immer wieder seines Schülers annehmen und ihm vergeben muß. Ihre Notwendigkeit erhellt noch von andern Seiten aus. Soll nämlich das Gute auf Erden überhaupt bestehen, so müssen Ver-

treter desselben vorhanden sein. Welcher Mensch aber soll es vertreten, da sich doch alle schuldig wissen und einen jeden der Vorwurf: Du Heuchler, ziehe zuerst den Balken aus deinem Auge! in seinem Eifer lähmen muß? Wer die Sache Gottes vertreten will, der braucht darum das Bewußtsein, daß er Gottes Mund sein darf; er braucht Vergebung seiner Sünden. Sehr eindrücklich stellt dies im Alten Testament z. B. die Berufungsvision Jesajas dar, dessen Lippen zuvor gereinigt werden, ehe er zum Boten Gottes erwählt wird, und im Neuen Testament wird es in verschiedenen Versionen — vor allem Luk. 22, 32 und Joh. 21, 15 ff. — an der Gestalt des Petrus gezeigt.

Sodann ist eine aufrichtige Selbsterkenntnis dem Menschen meistens nur durch die Gnade möglich, da er es nicht erträgt, sich schwach zu sehen, wenn er sich nur an sich selbst aufrichten kann. Ohne Vergebung wagt er nicht zu bekennen, vertuscht und verdeckt seine Fehler. Die Ehrlichkeit, mit der die biblischen Autoren von sich selbst und vom Menschenwesen überhaupt reden, hat zum guten Teil ihren Grund darin, daß sie eben von der Gnade zu zeugen wissen. Und endlich ermöglicht nur die Gnade eine rechte Reue. Die aufrichtige Zerknirschung entsteht erst aus dem Gefühl der eigenen Undankbarkeit, das sich selbst vorhält:

Wie hast du doch auf mich gewandt
Den Reichtum deiner Gnaden!

Ist daher Vergebung so nötig zum sittlichen Leben und Wachstum, so erhebt sich nun die Frage, wo sie zu finden sei. Daß der Mensch in Wahrheit sich selbst nicht vergeben kann, so oft er das auch tut, leuchtet ohne weiteres ein. Man wird niemals den Angeklagten auf den Richterstuhl setzen. Aber auch die Vergebung, die vom Mitmenschen ausgeht, genügt wirklicher Reue nicht. Menschliche Vergebung ist eben nur zu oft eine falsche, weil sie unlautern Motiven entspringt, dem Eigennutz, der eigne Fehler decken will, der Herrschsucht, die binden will, dem Leichtsinn, der einfach vergißt. Der rechten Reue aber ist es eigentümlich, daß sie jede unlautere Vergebung von sich weist und sich dabei nicht beruhigen kann. Ja es läßt sich wohl behaupten, daß die wahre Reue überhaupt nicht mit Vergebung rechnet. In diesem Sinne ist ja Luther gegen den Ablaßhandel aufgetreten mit der 40. These: Wahre Reue liebt die Strafe. Es darf im Jubiläumsjahr Otto Ludwigs wohl daran erinnert werden, wie unvergleichlich er diese Wahrheit in seinem Erbförster dargestellt hat, dieser im Guten wie im Bösen durchaus

alttestamentlichen Gestalt. Ist diesem doch, nachdem er zum Mörder seiner Tochter geworden ist, das Wort: Wer Menschenblut vergießt, deß Blut soll wieder vergossen werden, tröstlicher als der Spruch, daß Gott nicht den Tod des Sünders wolle.

Es ist sehr wichtig, daran festzuhalten, daß alle Vergebung eigentlich außerhalb des strengen Rechtes liegt. Hier geht die Grenze durch, die Sittlichkeit und Religion scheidet. Gnade gehört immer ins Gebiet der Religion; Gnade ist immer — wenn auch nicht in Gottes Wesen, so doch vom Menschen aus gesehen — Willkür. Wenn die Scholastik in den Skotisten und Occamisten wieder zu diesem Gedanken zurückkehrte, den sie anfänglich ablehnte, so hat sie damit nur wieder biblische Gedanken aufgenommen, die dann in der Reformation vollends durchgebrochen sind. Schon das Alte Testament leitet ja Gottes Gnade immer aus seiner Willkür her, die mit Israel die Beziehungen aufrechterhalten will, obwohl sie durch sein Verhalten abgebrochen sind. Deutlich tritt das z. B. im Deuteronomium und im Deuterojesaja hervor in dem immer wiederholten Gedanken: Ich tilge deine Uebertretungen um meinetwillen. Und das Evangelium Jesu enthält ebenfalls diesen Gedanken, der seinen kräftigsten Ausdruck findet in dem Spruch: Im Himmel wird Freude sein usw. Die volle Anstößigkeit dieses Wortes fühlt man erst, wenn man beachtet, daß es sich dabei um wirkliche Gerechte handelt. Dies Wort sagt doch, trotzdem es die Buße deutlich zur Bedingung macht, daß Gott unter Umständen der Mensch noch lieber sei als die Gerechtigkeit.

Auch die göttliche Gnade ist zunächst Willkür vom Standpunkt des wirklich reumütigen Menschen. Dennoch kann er ihr allein glauben, weil sie die einzige Vergebung ist, bei der keine unlauteren Motive vorausgesetzt werden können und keine Verletzung der Gerechtigkeit anzunehmen ist. So kann Gottes Vergebung dem Menschen, der aufrichtig bereut, allein genügen, jedoch nur — und das ist wiederum ein Kennzeichen echter Buße — wenn er sich ihrer wirklich versichern kann. Fehlt eine objektive Garantie dafür, ist der Wunsch der Vater des Gedankens, so ist sie wiederum bloß verkappte Selbstvergebung und leistet damit dem Leichtsinn und dem Unrecht Vorschub. Die bloße Vermutung, Gott werde als Vater eo ipso vergeben, wird einem ernsten Gewissen nie zum Trost gereichen können. Gnade ist niemals selbstverständlich. Wer sie erwartet, der ist ihrer nicht würdig.

Von da aus wird es klar, welch hohen Wert es hat, daß Jesus sich dem bußfertigen Herzen als Verkörperung und objektive Garantie der göttlichen Vergebung anbietet. Denn daß er dies gewollt hat, das geht doch klar aus der Geschichte vom Gichtbrüchigen hervor, in der sich der ganze Streit um die Frage dreht, ob Gnade bloß ein unbekannter göttlicher Ratschluß bleiben solle oder von Jesus auf Erden verkündet werden dürfe. Auch die Gleichnisse vom verlorenen Groschen, Schaf und Sohn erzählt er ja nicht bloß zum Zwecke sachlicher Belehrung, sondern zur Rechtfertigung seines persönlichen Verhaltens, seiner Herablassung zu den Sündern, die er mit derjenigen Gottes in eins setzt.

Ist Jesus nun aber wirklich uns selbst durch irgendwelche Vermittlung seines Geistes und seiner Jünger eine Offenbarung göttlicher Vergebung geworden, ein Zeugnis dafür, daß die Liebe von oben an uns teilgenommen habe, so werden wir das doch vor allem in seinem Leiden und Sterben ausgedrückt finden. Denn hier sehen wir einmal diese Liebe bereit, eher das Aeußerste von den Menschen zu leiden als sie aufzugeben, um doch wenigstens die Empfänglichen unter ihnen zu gewinnen. Es wird ferner doch allezeit der Anblick dieses Sterbens gerade ernsten Gewissen, denen er im Nachtmahl gleichzeitig mit der Botschaft der Vergebung als gewisse Tatsache dargeboten wird, das Gefühl erwecken, daß da Recht gewaltet habe und eine Genüge geschehen sei, und dadurch verhindern, daß das Bewußtsein der Gnade in Leichtsinn ausschlage, ohne daß dieser große Gefühlswert verstandesmäßig gefaßt werden könnte oder dogmatisch formuliert zu werden brauchte. Mag der Anblick einer Sühne von Gottes Wesen aus unnötig sein; der menschlichen Art, der Neigung zum Leichtsinn und dem Bedürfnis rechter Reue ist er ebenso notwendig wie heilsam. Einem Manne wie Otto Ludwigs Erbförster bietet der Pfarrer mit dem bloßen Worte „Gott will nicht den Tod des Sünders“ entschieden zu wenig, so sehr wir seine Selbstherrlichkeit und Unfehlbarkeit verurteilen müßten.

Endlich wird auch darum Jesu Leiden und Sterben in seiner Gnadenbotschaft die wichtigste Stelle einnehmen, weil er hier mit der Sünde am innigsten in Fühlung kam. In diesem Zusammenhange mag noch davon die Rede sein, welche Wahrheit doch in dem Gedanken liegt, den das bekannte Lied so formuliert:

Meine Sünden haben dich geschlagen.

Robertson geht in den genannten Reden zur Veranschaulichung

dieser Wahrheit mit Recht hinaus über die bloße Konstatierung, daß die Sünde der Gegner Jesu auch bei uns noch vorkomme. Er redet vom Zusammenhang der Menschheit in der Sünde und beruft sich zum Beweis, daß dieser von Jesus selbst gelehrt sei, mit Recht auf das synoptische Wehe gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, die an der Sünde des Prophetenmordes, die ihre Väter begingen, Anteil hätten. Mit Recht weist Ragaz in der angeführten Predigt darauf hin, daß wir Heutigen besonders gut wissen sollten, daß der Einzelne das Glied einer räumlich und zeitlich ausgedehnten Einheit ist. Es ist nicht bloß eine Redensart, wenn die Philosophen von einem Menschheitswillen oder einem Gesamtgeist sprechen. Doch kann man dem Einzelnen, der sich diese Wahrheit in eingebildetem Selbstsein verbirgt, nur mit Beispielen die Tatsache klar machen, um die es sich hier handelt.

Man denke daran, um von dem auszugehen, was hier zunächst liegt, daß der Pharisäismus, scheinbar eine historisch begrenzte Sekte, in Wahrheit einen Typus darstellt, dessen Vertreter noch vorhanden sind. Man achte darauf, wie es z. B. in der Kunstgeschichte oder Literaturgeschichte Personen gibt, deren gewaltige Verehrung durch ihre Zeitgenossen uns unverständlich und nur dadurch erklärlich ist, daß eben jener Zeitgeist in ihnen verkörpert war. Man erinnere sich, wie gewisse Orte sozusagen die Probe für die Welt machen, etwa Paris, das ein Dichter den Krater Europas genannt hat. Es blitzt dort und dann überall, weil der allgemeinen Spannung von dorther die Entladung kommt.

So ist ohne Zweifel gewissen Menschen von Gott die Last des Volkes, der Zeit aufgelegt. Es sind, wie Ragaz treffend ausführt, die Unschuldigen, die Ernsten, diejenigen, die schwer nehmen, was den Andern leicht dünkt. So mag auch ein Menschheitsproblem auf einem Einzelnen liegen und in ihm sich lösen. Anschaulich stellt dies ja die Gethsemaneszene dar, da der Meister ringt und die Jünger schlafen. Es sind im allgemeinen die Seher und Dichter, die diese Wahrheit am besten auszudrücken verstehen, wie im Alten Testament der Verfasser von Jesaja 53, wie auch Konrad Ferdinand Meyer in dem „Luther“ überschriebenen Abschnitt seiner Huttendichtung. Doch auch der Fromme, der solches fühlt, wird es sich nicht nehmen lassen, „mythologisch“ zu reden und im Blick auf Jesu Tod die Worte zu gebrauchen: Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist die Gnade noch viel mächtiger geworden.

Die Mystik in Luthers „Freiheit eines Christenmenschen".

Von Professor D. Walther Köhler in Zürich.

Wenn ich auf Rades Ausführungen [1]) antworten soll, so darf ich wohl zunächst darauf hinweisen, daß mein Urteil über den mystischen Charakter von Luthers „Freiheit eines Christenmenschen" nicht allein steht. Köstlin-Kawerau (Martin Luther, 5. Auflage S. 363) schreiben: „Dabei tönen hier, wo Luther von den Tiefen des Lebens in Gott zu handeln hat, wieder ganz die Weisen jener deutschen Mystik wieder, die für seine eigene Entwicklung so wichtig geworden war. Sein Schriftchen reiht sich den edelsten Blüten derselben an. Aber wie steht der unergründliche Gott, in welchen jene Mystik sich versenken lehrte, bei ihm jetzt so licht da als der Gott, der in seinem Worte sich offenbart, als der Gott der Liebe, der den ganzen Reichtum seiner Güte den gläubigen Seelen erschließt." Köstlin allein in seiner „Theologie Luthers" 2. Auflage I S. 304 sagt noch deutlicher: „und über das mystische, unmittelbare, innigste und volle Einswerden der gläubigen Seele mit Christus, sowie auch über die Gemeinschaft der Christen miteinander werden wir Hauptaussagen nun eben in dieser reformatorischen Schrift finden." Hausrath in seinem „Luther" I S. 377 verweist auf Tauler, die Gottesfreunde und die Brüder vom gemeinsamen Leben. „Gleich ihnen redet auch er die Sprache der Mystik und er redet sie fast besser als die alten Meister" (vgl. S. 380 den Hinweis auf Staupitz, dessen Ton Luther angeschlagen habe). So habe ich die landläufige Ansicht wiedergegeben, und Rades Polemik gegen jede Mystik in dieser Lutherschrift ist etwas Neues. Ueber Recht oder Unrecht beider Ansichten ist damit natürlich nichts gesagt.

---

1) In Heft 4 laufenden Jahrgangs, S. 266 ff.

Ganz richtig hat Rade die Spitze meiner Aeußerungen herausgefunden; sie ging in der Tat gegen „liberal-aufklärerischen Mißbrauch" der Schrift, der allem Anschein nach nicht auszurotten ist; wenigstens muß ich ihn Jahr für Jahr im „Theologischen Jahresbericht" bekämpfen. Von da aus, in Verbindung mit der für das Schiele-Zscharnacksche Lexikon vorgeschriebenen Knappheit wolle man die scharfe Pointierung verstehen. Darüber ist ferner kein Wort zu verlieren, daß ich nicht alle religiöse Innerlichkeit und Innigkeit, allen religiösen Ernst Mystik nenne; ich habe, wie Rade treffend sagt, „eine besondere Art Frömmigkeit" im Auge gehabt, wenn ich auch, wie sogleich klar werden wird, ihre „Merkmale" etwas anders bestimme als Rade.

Schon dahinter möchte ich ein Fragezeichen setzen, daß Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" von der „Theologia deutsch" ganz unbeeinflußt sei. Der Begriff der „Freiheit" allein tut es nicht. Wie ich in „Luther und die Kirchengeschichte" nachwies, ist Luther an der Mystik besonders wertvoll gewesen der Gedanke der schlechthinigen göttlichen Alleinwirksamkeit und Souveränität im Heilsprozesse. „Und wenn du auch den Himmel offen sähest, du dürftest doch nicht eintreten, wenn du nicht zuerst Gottes Willen über dem Eingang um Rat fragtest, so daß du selbst in der Herrlichkeit nicht das Deinige suchtest" (a. a. O. S. 252). Nun bricht in der „Freiheit eines Christenmenschen" wiederholt diese Gottesanschauung durch, in einer Weise, die m. E. nur von der Mystik her verstanden werden kann. Luther sieht in der Rechtfertigung aus Glauben ohne jeden Beisatz von Werken einen Ehrenpunkt für seinen Gott; Gottes Majestät und Herrlichkeit verlangt diesen Heilsweg, es darf Niemand und Nichts neben ihm wirken. Man vgl. W. A. VII 63 Z. 4 f.: sed verbo dei (id est promissione gratiae suae) et fide iustificatur et salvatur, ut stet gloria maiestati divinae (im Deutschen sagt Luther: „auf daß bestehe seine göttliche Ehre"). Oder: W. A. VII 56 Z. 2 f.: cum deus coli non possit, nisi tribuatur ei veritatis et universae bonitatis gloria, sicut vere tribuenda est (im Deutschen: „denn Gott kann nicht geehret werden, ihm werde denn Wahrheit und alles Gute zugeschrieben, wie er denn wahrlich ist"). Solche Gedanken von der göttlichen Ehre und Majestät muten fast „calvinisch" an, und wenn wir durch Beyerhaus (Untersuchungen zur Staatslehre Calvins 1910) wissen, daß der Genfer Reformator hier von der Jurisprudenz beeinflußt

ist, so sind für Luther die Quellen einmal der Ockamismus und dann die Mystik. Und nicht etwa nur Tauler, bei dem wir es direkt nachweisen können, sondern auch die „Theologia deutsch". Man vergleiche in der Ausgabe von Mandel S. 12: „also das gott allein thu und wurck . . . . Gott spricht: „Jch will mein ere niemantz geben", und wenn ich, der Mensch, mir etwas anmaße, so „greiff ich got yn seyn ere und nym mich des an, das got alleyn zugehört". Es wäre ferner noch hinzuweisen auf die Parallelausführungen über die Reue (bei Luther W. A. VII 63 f. [der lateinische Text hat poenitentia, der deutsche „Reue"], bei Mandel S. 26), auf die Heranziehung Christi als größtes Beispiel der Demut (bei Luther W. A. VII 65 u. ö., bei Mandel S. 50 u. ö.). Auch kann ich nicht finden, daß der Freiheitsbegriff bei Luther und in der „Theologia deutsch" gar nichts miteinander gemein haben sollen. Mit „Gelassenheit" ist die Freiheit in dieser mystischen Schrift nicht erschöpft. Mandel (S. 94 Anm. 6) paraphrasiert so: „das Verhältnis zu Gott hat sein Wesen darin, den Willen von aller empirischen Gebundenheit zu befreien und zum Organ schlechthiniger Freiheit und Unbedingtheit zu erheben." Anders ausgedrückt: die Freiheit ist die Erhabenheit über die empirische Gebundenheit; sie wird erzielt durch Gelassenheit, ist aber nicht schlechthin mit dieser identisch, sie „fällt zusammen mit der schlechthinigen Bestimmtheit durch Gott" (Mandel). Die „edle Freiheit", der „freie Adel" der Freiheit, die „göttliche Freiheit" — die „Theologia deutsch" kann sich in Ausdrücken nicht genug tun — ist die positive Fähigkeit, unabhängig dazustehen von allem Kreatürlichen. „So was auch Christus menscheit die aller freyest und ledigist creatur, ... wer nit eigens hat oder haben wil oder nichtz begert zu haben, der ist ledig und frey und niemantz eigen" (Mandel S. 96). Jst Luthers libertas Christiana davon so sehr verschieden? Der Christenmensch als Herr aller Dinge ist doch auch der lediglich durch Gott Bestimmte, der völlig von allem Kreatürlich-Sinnlichen Unabhängige. Gewiß, Luther, gegen die römische Dogmatik kämpfend, formuliert den Gegensatz: Glaube und Werke, aber wie weit faßt er im ersten Teile den Werkbegriff! Da gehören die Zeremonien, die Fasten, die h. Kleider u. dgl. dazu (W. A. VII S. 50), kurz, alles das, was der Mystiker als „kreatürlich" bezeichnen würde. Und wenn Luther den Gegensatz: Seele und Leib oder: innerlicher und äußerlicher Mensch gebraucht, so nähert er sich noch deutlicher der mystischen Gedankenwelt. Rade sagt zwar:

„Diese Zweiteilung ist nicht mystisch, sondern biblisch und gemeinchristlich." Gewiß ist sie das, und Luther führt den biblischen locus classicus Röm. 7,22 f. ausdrücklich an (W. A. VII S. 60). Aber das schließt doch nicht aus, daß sie auch mystisch ist, sofern die Mystik diesen innermenschlichen Dualismus speziell gepflegt und ausgebaut hat. Auch die „Theologia deutsch" (vgl. z. B. Mandel S. 100 f. die Unterscheidung zwischen dem „auswendigen" und „inwendigen" Leben). Und wenn nun Luther den Gedankengang einer ganzen Schrift auf diesem Dualismus aufbaut und in dieser Schrift, wie wir zeigten, auch sonstige mystische Anklänge sich finden, so ist es doch wohl nicht zu viel behauptet, hier einen starken mystischen Einschlag anzunehmen. Indem Luther die Unterscheidung der geistlichen und leiblichen Natur des Christenmenschen an die Spitze stellt, unterstellt er von vornherein seine Schrift Kategorien, die in der Mystik ein besonderes Heimatrecht genossen.

Das wird noch deutlicher bei den ethischen Ausführungen Luthers im zweiten Teile seiner Schrift. Hier liegt der Kernpunkt der ganzen Frage, darin stimme ich Rade ohne weiteres zu. Ist die hier entwickelte Ethik eine negative oder eine positive?, darauf kommt es an. Nach meinem Dafürhalten ist sie und bleibt sie eine negative. Das scheint mir aus dem klar entwickelten Gedankengange Luthers unzweideutig zu folgen. Der erste Teil Luthers entwickelte den Glauben in seiner Unabhängigkeit von allem Leiblichen. Es ist, modern ausgedrückt, die Stabilierung der absoluten Geistigkeit der Religion, es handelt sich wirklich nur um Gott und die Seele, die Seele und ihren Gott, jegliche sinnliche Bedingtheit fällt fort. In einer sehr feinen Aufgipfelung, indem er Punkt für Punkt alle sinnlichen Bedingtheiten niederreißt, führt Luther zur Glaubenshöhe empor und macht diese klar. Es sind wundervolle Worte, die Luther hier für den Glauben findet, sie können gar nicht überboten werden. Herrlich ist es, wie Luther das Königtum und Priestertum — „das ist noch viel mehr denn König sein" — ausmalt! Schlechterdings nichts kann diese Glaubensfreiheit trüben, sie ist unabhängig und frei geworden auch von Sünde und Tod, diesen beiden größten Feinden (man vgl. die Schlußworte des ersten Teiles W. A. VII S. 59). Im Glauben steht der Christ turmhoch über allem Vergänglichen.

Nun aber scheint mir, daß mit dieser Höhe des Glaubens doch, weil der Zielpunkt erreicht ist, zugleich rein logisch ein Ruhe-

punkt erreicht ist. Der Mensch, der den Gipfel dieses Glaubens erklommen hat, besitzt doch — wiederum rein logisch betrachtet — Alles und hat irgendwelche Ethik gar nicht nötig. Die Folgerung, die aus Luthers Bestimmung des Glaubens gezogen wird: Ociabimur ergo et nihil operabimur, fide contenti (W. A. VII S. 59) ist logisch ganz richtig, und ihre Logik wird auch von Luther nicht bestritten. Sagt er doch ausdrücklich: vere quidem sic haberet res ista, wenn — ja, wenn nicht die Tatsächlichkeit der Logik ins Gesicht schlüge (si penitus et perfecte interni et spirituales essemus). Wir sind nicht die Gläubigen, die wir sein sollten, und werden's hier auf Erden nie werden (quod non fiet nisi in novissimo die resurrectionis mortuorum). Darum müssen wir ethisch wirken. Wären wir wirklich frei, so wäre das nicht notwendig; da wir es nicht sind, müssen wir es. Qua enim parte liber est, nihil operatur, qua autem servus est, omnia operatur (W. A. VII S. 59; man vgl. auch den deutschen Text, in dem Luthers Gedanken noch schärfer heraustreten). Das kann doch nur so verstanden werden: die ganze Ethik ist ein durch die Brutalität der Tatsachen gegebenes hartes Muß, eine dira necessitas, dadurch gegeben, daß wir eben keine rein geistigen Menschen sind, sondern an das Irdische gebunden sind. Wer so denkt, kann eine Weltbejahung nicht kennen, dem ist vielmehr die Welt das Hemmnis auf dem Wege zur vollen Glaubenshöhe, und wenn er nun wirkt, so kann es sich nur darum handeln, dieses Hemmnis zu beseitigen, mag er auch zeitlebens daran arbeiten müssen. Das aber ist — Mystik und rein negative Ethik. Von einer positiven Weltdurchdringung und Welteroberung ist keine Rede, sondern das Wirken ist eine Beiseiteschaffung von Hindernissen, und den Rahmen für diese ganze Anschauung bietet der mystische Dualismus zwischen Geist und Leib, innerem und äußerem Menschen, oder wie man formulieren mag.

Die negative Orientierung der Lutherschen Ethik bewährt sich an den beiden Unterteilen, die nun Luther bietet. Zunächst die Regierung des Leibes. An der Spitze steht der Gedanke: wäre der Mensch nur ein inwendiger, so wäre diese Regierung nicht notwendig (quanquam homo intus secundum spiritum per fidem abunde satis iustificetur, habens quicquid habere debet W. A. VII S. 59). Aber er ist auf Erden an den Leib gebunden und muß ihn daher regieren (tamen manet in hac vita mortali super

terram, in qua necesse est — hier haben wir die dira necessitas! — ut corpus suum proprium regat). Wie ist aber dieses Regieren des Leibes gedacht? Rein negativ („fasten, wachen, arbeiten und in allem mäßige Zucht getrieben und geübt"), zu dem Zwecke ut homini interiori et fidei obediat et conformis sit nec ei rebellet aut ipsum impediat, sicut est ingenium eius, si coercitus non fuerit. Für den inneren Menschen ist der Leib ein „widerspenstiger Wille" (ecce in carne propria offendit voluntatem contrariam). Da Rade in diesem Zusammenhange den Sport berührt, darf gesagt werden, daß ein Körpersport, soweit man ihm eine positive und damit in gewissem Sinne selbständige Bedeutung vindiziert, mit Luthers Autorität nicht gedeckt werden kann. Rade selbst spricht ja von Askese. Aber ist sie „mönchisch" und nicht mystisch? Ganz abgesehen von dem mystischen Einschlag in der Mönchsaskese, im Zusammenhang der Lutherschrift schimmert doch deutlich die mystische Gegensätzlichkeit gegen das Kreatürliche durch. Es ist letztlich die platonische Anschauung von der Körperspelunke, in der die Seele steckt.

Etwas komplizierter stehen die Dinge beim zweiten Unterteile. Zwar der Ansatzpunkt ist ganz dem Schema entsprechend gewählt. Der Mensch kann nicht seinem Glauben allein leben, er ist auf Soziologie angewiesen, er muß mit den Menschen reden und mit ihnen zu schaffen haben (non enim homo sibi vivit soli in corpore isto mortali ad operandum in eo, sed et omnibus hominibus in terra, immo solum aliis vivit et non sibi W. A. VII S. 64). Auch der negative Zweck wird, wenn auch etwas abgeblaßt, deutlich: in hoc enim corpus suum subiectum facit, quo syncerius et liberius queat aliis servire, denn der Glaube selbst ist ipsa abunde satura fidei suae plenitudine et opulentia. Nun freilich fällt Luther im Folgenden etwas aus der Konstruktion. Er sagt nicht, wie er es bei der Körperzucht gesagt hat, daß diese Liebestätigkeit nur eine Beiseiteschiebung von Hindernissen sei, vielmehr kommt er immer mehr ins Positive hinein, operiert z. B. sehr stark mit dem Motive der Dankbarkeit, das ganz und gar nicht negativ orientiert ist, aber im entscheidenden Momente bricht dann doch wieder der Grundgedanke durch: eigentlich sollte das alles nicht nötig sein, und es ist nur nötig, weil wir auf Erden weilen. Z. B. bei dem Exempel der Jungfrau Maria, die den andern Weibern zuliebe sich reinigen ließ, lediglich aus Rücksichten der Liebe, obwohl sie

innerlich „der Reinigung nicht bedurfte" (nec purificari opus illi fuit). Das heißt aber: im letzten Grunde ist auch diese Liebestätigkeit, weil sie ein Muß ist, negativ orientiert und mystisch.

Wie allgemein bekannt ist, hat Albrecht Ritschl einmal von der Ellipse des Christentums gesprochen mit den zwei Brennpunkten der Erlösung und des Reiches Gottes, der Religion und Ethik. Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen" kennt nur einen Brennpunkt, die Erlösung. Sie ist ihm beschlossen im Glauben. Wenn nun aber der Mensch im Glauben Alles hat, so besitzt er hier einen Ruhepunkt. Und dieses Moment der Ruhe im Glauben ist bei Luther auch ganz deutlich, es liegt in der immer wieder betonten Allgenugsamkeit des Glaubens. Von da aus möchte ich von einer „quietistischen" Orientierung der „Freiheit eines Christenmenschen" sprechen, um freilich sofort hinzuzufügen, daß Luther das mystisch-quietistische selige und leidenlose Ausruhen nicht vertritt, vielmehr ihm der Glaube der beständigen Mehrung und Kräftigung bedarf (hanc ipsam fidem et opulentiam oportet de die in diem augescere usque in futuram vitam W. A. VII S. 59). Aber wenn er nun auf diesem Ruhepunkte des Glaubens diesen ausmalt und nun speziell das Bild von Bräutigam und Braut — das Rade selbst als in der Mystik beliebtes zugibt — sehr eingehend und ausführlich darlegt, so finde ich darin doch „Farben der Mystik" nach Analogie der mystischen Spielereien, die die Vereinigung der Seele mit Christus in der unio mystica sich vergegenwärtigen. Ich vermag es wirklich nicht „ganz nüchtern und ethisch" zu finden, wenn von dem annulus fidei, der sponsa sine macula et ruga gloriosa, dem mundare lavacro in verbo vitae, der impia meretricula — im deutschen „das arme, verachtete, böse Hurlein" — die Rede ist, und auch den Austausch zwischen Christus und der Seele, den „fröhlichen Wechsel und Streit" verlangt nicht die nüchterne religiöse Betrachtung, sondern die Ausdeutung des mystischen Bildes. Die ganze Stärke aber des „quietistischen" Momentes verrät dann die Ethik, sofern sie Wegschaffung der Hindernisse für die Ruhe des Glaubens bedeutet. Einheit und Geschlossenheit erzielt Luther auf diese Weise, aber die Ethik kommt zu kurz, weil sie negativ wird. Das Mystische in Luthers „Freiheit eines Christenmenschen" sehe ich, von einzelnen Wendungen abgesehen, in der Aufgipfelung der Re-

ligiosität in der „quietistischen" (wobei man die Anführungsstriche beachten wolle) Allgenugsamkeit des Glaubens und der negativen Ableitung der Ethik von da aus. Beides untrennbar zuzusammengenommen. Dieses Moment der Mystik kann m. E. aus Luthers Schrift nicht ausgeschaltet werden.

Das ist eine rein historische Frage. Etwas Anderes ist es, wieweit hier „das Christentum selbst" beteiligt ist. Als eine Form christlicher Religiosität ist die Mystik jedenfalls mit gemein christlichen Bestandteilen durchsetzt, Rade wird mit mir der Meinung sein, daß die Mystik sogar eine der edelsten Blüten christlicher Religiosität ist. Mit ihm bin ich meinerseits einverstanden, daß die Selbstbehauptung der Gemeinschaft mit Gott „die Religion selbst ist". Aber es scheint mir verfehlt, von da aus nun die Ethik negativ ableiten zu wollen, wie Luther es getan hat. Das will Rade ja auch nicht. Wir stimmen wohl darin überein, daß wir eine energische positive ethische Arbeit im Dienste des Reiches Gottes fordern und dabei auch die sogenannten Kulturgüter positiv zu verwerten wissen. Falls wir dabei dogmatisch nicht bei der Ellipse stehen bleiben, so dürfte der Brennpunkt der Erlösung uns Durchgangspunkt und immerwährende Kraftquelle für die Ethik werden. Das ist aber nicht der Grundgedanke von Luthers „Freiheit eines Christenmenschen". Die Formulierung: „Gott zugewandt und von hier aus weltoffen, der Welt abgewandt und darum berufen, die Welt zu beherrschen" modernisiert Luther. Von Weltoffenheit hat Luther in der „Freiheit eines Christenmenschen" nichts, gar nichts, und die Weltbeherrschung ist nicht die moderne, kulturfreudige christliche Expansionskraft, sondern ein Niederzwingen der Hemmnisse; es liegt gar nichts Eroberndes darin. Hier ist eben Luther mystisch beschränkt gewesen. Daß und wo er nicht aufgeht in der Mystik, deutete ich an; wie so oft hat er in solchen Umbiegungen die glücklichste Hand bewiesen, und seine wundervolle Fassung der reinen Geistigkeit der Religion und ihres Organs, des Glaubens, ist und bleibt unerreicht.

Zur Verständigung mit D. Köhler.

Auf des verehrten Herrn Vorredners Worte hin könnte ich erklären: unsre Interpretation der Schrift Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ sei ja so widersprechend nicht, es handle sich mehr um eine verschiedene Akzentuierung der in ihr vereinigten Elemente. Damit wäre ein guter formeller Abschluß erreicht und man könnte weiteren Studien das Weitere überlassen.

So kurz und einfach darf ich es nicht machen. Denn es handelt sich doch um mehr.

1. Einmal um Luther. Um die eigene schöpferische Kraft, mit der dieser fromme Genius den Ausdruck seiner Frömmigkeit geprägt hat. Mir liegt nichts an einem kulturseligen Luther, aber ich kenne auch keinen mystischen Luther. Und zu dem kommt man, wenn man die Einwirkung der historischen deutschen Mystik auf eine Schrift von der Bedeutung dieser übertreibt und in ihr eine rein negative Ethik findet. Darin bestand uns bisher Luthers Größe, daß er von seinem innern Erlebnis aus machtvoll alle verwandten Kräfte in den Dienst seiner Art und Verkündigung eingestellt habe: Bibel, Augustin, Bernhard, deutsche Mystik, Humanismus oder Nominalismus, daß bei dem allen nur das Eine und Eigene in ihm immer neu herausgekommen sei, ein besonders originaler Typus christlicher Frömmigkeit. Sein Evangelium weiß zwar nichts von zwei Brennpunkten einer Ellipse: auch nicht „Religion“ und „Moral“, sondern kennt nur die fides sola.[1]) Aber es hat in diesem Glauben sofort eine positive Ethik: „also daß unmöglich ist, Werk vom Glauben zu scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten vom Feuer mag geschieden werden“. Durch den Glauben ist zwar das Kind Gottes fertig in Gottes Augen (imputatio, praedestinatio), findet aber alsbald für sich ungeheuer viel zu tun! Bleibt doch einerseits sogar die concupiscentia (so wenig sind die „Hindernisse“ niedergezwungen) und bleibt doch die Umwelt mit dem Nächsten, dem der freie Herr nun erst recht untertan sein will. Köhler ignoriert in seiner Erwiderung nicht nur alles, was ich S. 271—273 angeführt habe, er ignoriert auch jene klassischen Stellen in De libertate von dem guten Baum, der die guten Früchte trägt, von dem guten Zimmer-

---

1) So auch A. Ritschl in der von Köhler gemeinten Stelle: Rechtfertigung und Versöhnung III [1]S. 6, [3]S. 11.

mann, der ein gutes Haus baut, von der guten Person, die die guten Werke tut: satt und selig durch Gottes Gnade wirkt sie nun Gott zu Gefallen — und hat dafür gar keinen andern Ausweg, kein anderes Arbeitsfeld als den Lebenskreis des Nächsten, mit dem sie nun handelt, wie Gott mit ihr durch Christus gehandelt hat. Gewiß, da ist kein kulturfreudiger Ausblick auf Staat, Wissenschaft und Kunst; aber mit der religiösen Freiheit ist ohne asketische Zwischenstufe sofort der Dienst am Nächsten von selbst gegeben. Ohne asketische Zwischenstufe! d. h. ohne daß man Zeit hätte bei der körperlichen Selbstzucht usw. als Selbstzweck zu verweilen. So verstehe ich das Verhältnis von Religion und Moral bei Luther auch in De libertate und sehe mich dabei unterstützt von dem gleichzeitigen Sermon von den guten Werken und der gleichzeitigen Schrift an den Adel. Ich gebe damit auch keine neue Deutung. Denn was Köstlin (nicht erst Köstlin-Kawerau, sondern wörtlich so schon Köstlin 2. Auflage S. 394) an beiden von Köhler oben S. 399 angeführten Orten sagt, ist mir im großen übrigen Zusammenhange ebenso erträglich, wie verständlich. Ich bin auch gerne bereit, Luthers Beziehungen zur Mystik und zum Spiritualismus in seinen weiteren Schriften, besonders beim Kirchen- und Gottesbegriff, mit nachzugehen. Abgelehnt habe ich nur die einseitige Zuspitzung durch Köhler in RGG. Köhler wehrt hiermit nicht nur „liberal-aufklärerischem Mißbrauch" der Schrift, sondern ihrem echt Lutherschen Verständnis, das so wenig echt mystisch und ethisch negativ ist wie kulturselig-modern. Ich vertrete dem gegenüber durchaus altes Erkenntnisgut, wie ich es z. B. auch bei Brieger in seinem neuesten Lutherbilde wiederfinde S. 105 ff. (Die Reformation, Berlin 1914). Was dort gesagt ist, bleibt richtig, trotz des Vorbehalts, den zu machen wir vornehmlich von Troeltsch gelernt haben. Wie kräftig ich meine Konsequenzen aus Troeltsch ziehe, dafür vgl. meine Schrift: Unsre Pflicht zur Politik (Marburg 1913) S. 13 und 35. Aber wenn er auf Luther zu reden kommt, setzt m. E. auch er manchmal die Akzente nicht richtig. Ein starkes Gefühl für das Problem Luther und Mystik verrät übrigens beiläufig Johannes Herzog, der uns jüngst die Mystik so warm ans Herz legt; siehe die Anmerkung zu seinem Sonderdruck: Die Wahrheitselemente in der Mystik (Marburg 1913) S. 10.

2. Zum Andern handelt es sich um die Mystik. Wenn wir Theologen heute da nicht auf strengste Begriffe halten wollen, was

soll da werden! Ein Strom — weniger von Mystik, als von Begeisterung für die Mystik umrauscht uns schon. Man weiß nicht, ob zu Ehren Luthers oder zu Ehren der Mystik, aber Größeres scheint schon nicht mehr gesagt werden zu können, als daß in Luther die Mystik triumphiert habe. (Vgl. Büttner in seiner Einleitung zur Deutschen Theologie: Das Büchlein vom vollkommenen Leben, Jena 1907, S. V.) Nun habe ich bei meiner Leitung der „Christlichen Welt“ bewiesen und werde es weiter beweisen, daß ich der neuen Mystik Lauf und Licht gönne. Ich tue es nicht nur aus herzlicher Lust am Gewährenlassen der Geister, sondern weil ich überzeugt bin, daß wir auch von dieser Woge Segen haben werden. Aber wenn uns Gemeinchristliches, Biblisches als Mystik vorgesetzt wird (reichlich selbst von Herzog in dem erwähnten Vortrag, und Köhler hat das nach eigenem Zugeständnis oben S. 402 auch nicht vermieden), so ist mir, um das hingehen zu lassen, die Gefahr, die in der modern-mystischen Strömung liegt, zu groß, und ich rufe als Systematiker unsern Historikern zu, daß sie uns in diesem Punkte angesichts der augenblicklichen Lage Vorsicht schuldig sind. Der Historiker ist in seiner Arbeit gegenüber den Interessen des Tages nicht so frei, wie er leicht wähnt. Er wird einmal in der Auswahl seiner Stoffe aus der unermeßlichen Fülle gezwungen durch das, was uns zu wissen sonderlich not tut. Und er hat zum Andern mit dem, was er ans Licht bringt, dafür zu sorgen, daß er unter den Geisteskämpfen der Gegenwart richtig verstanden wird und also richtig einwirkt. In beiderlei Hinsicht fordern und erhoffen wir heute vom Historiker eine Behandlung der geschichtlichen Mystik, die von der Gabe der Unterscheidung den geflissentlichsten Gebrauch macht. Ich bin ganz ruhig darüber, daß trotz aller Beziehungen, die zwischen der Deutschen Theologie und der Freiheit eines Christenmenschen selbstverständlich vorhanden sind, das Erstaunen darüber, wie gering im Grunde die Verwandtschaft ist, den Sieg behalten wird und daß man daraus immer wieder eine Bestätigung nehmen wird für die Selbständigkeit der Religion Luthers.

Rade.

Zur Besprechung eingegangene Literatur.

Die Redaktion übernimmt keinerlei Verpflichtung, eingegangene Schriften zur Anzeige zu bringen. Der Abdruck der Titel an dieser Stelle diene zur Quittung an die Einsender und zur Nachricht an unsere Mitarbeiter, denen die Bücher in der Regel zur Verfügung stehen. Schriften, die kein prinzipielles, systematisches, philosophisches oder dogmengeschichtliches Interesse haben, bitten wir uns nicht zu schicken; sie finden in diesem Verzeichnis keine Aufnahme.

Christoph Sigwarts Beiträge zu Grundlegung und Aufbau der Ethik. Von Dr. Josef Flaig, Pfarrer a. D. Stuttgart, Verlag von W. Kohlhammer, 1912. Mk. 1.50.

Vorträge und Aufsätze von D. Otto Kirn. Herausgegeben von Karl Ziegler, Dekan in Urach. Leipzig, Chr. Herm. Tauchnitz, 1912. Mk. 4.—.

„Positive" und „Moderne". Ein theologischer Vorschlag zu praktischer Verträglichkeit im landeskirchlichen Protestantismus Deutschlands und Preußens. Von Karl Sell, Professor an der Universität Bonn. Leipzig, Quelle und Meyer, 1912. Mk. 2.—

Das Leben Jesu. Von Senior D. Behrmann. Hamburg, Gustav Schloeßmann's Verlagsbuchhandlung (Gustav Fick), 1913. Geb. Mk. 3.60.

Der religiöse Wert der Reformation. Vortrag. Von Professor Dr. Adolf Jülicher. Marburg i. H., N. G. Elwert'sche Verlagsbuchhandlung, 1913. Mk. —.50.

Ethik. 5. Auflage, Von D. Wilhelm Herrmann, Professor in Marburg a. L. (Grundriß der theologischen Wissenschaften. Fünfzehnte Abteilung). Tübingen J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913. Mk. 4.50. Geb. Mk. 5.50.

Aus den Briefen des Paulus nach Korinth. Verdeutscht und ausgelegt. Von Dr. Karl Aner, Pfarrer in Charlottenburg. (Religionsgesch. Volksbücher. VI. Reihe, Praktische Bibelerklärung, 1. Heft.) Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1913. Mk. —.50. Geb. Mk. —.80.

Namenregister.

Sachregister.

Ergänzungsheft

zur Zeitschrift für Theologie und Kirche 1913



Religion und Dogma

Ein Jahrhundert innerer Entwicklung im französischen Protestantismus

Von

Lic. Willy Lüttge
Privatdozent an der Universität Berlin



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1913

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Immer stärker tritt die Einsicht hervor, daß das religiöse Problem der Gegenwart das Problem des Christentums ist, daß nicht in dem „Freischwebenden“, Vagen und Grandiosen einer Zukunftsreligion, sondern in dem Anschluß an die Möglichkeiten und Notwendigkeiten christlicher Religion die Entscheidung liegt. Freilich wie Hunzinger mit Recht betont: es gibt keine absolute Erkenntnis der absoluten Religion. Daher erweitert und vertieft sich persönliche Erkenntnis durch den Einblick in die religiösen und geistigen Kräfte der geschichtlichen Bewegungen und Entwicklungen. Dieser Aufgabe will auch die vorliegende Studie dienen: die Spiegelung des religiösen Problems im französischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts.

Le silence est la plus grande persécution. Soviel man auch einwenden mag gegen die Selbständigkeit und den Eigenwert der theologischen Arbeit im französischen Protestantismus, das Verdikt, das jenes Wort Pascals einschließt, wäre hier ungerecht. Denn es ist eine religions- und geistesgeschichtliche Entwicklung: charakteristisch in sich, in Eigenart und Eigengesetzlichkeit; von hier aus werden auch Persönlichkeiten und Epochen, die führenden Ideen und die entscheidenden Gegensätze bedeutsam. Es kann nicht die Aufgabe sein, über alle irgendwie beachtenswerten Meinungen zu berichten und eine eingehende kritische Erörterung zu allen Problemen zu geben. Sondern es gilt, aus der Ueberfülle das Wesentliche herauszuheben und die Grundlinien der inneren Entwicklung im Zusammenhang mit dem geistigen Leben Frankreichs zu suchen. Andere werden die Dinge anders sehen. Alle Historie ist in den Tiefen ihrer Zusammenhänge, in dem Schauen der Persönlichkeiten und der Entwicklungen, wie Dilthey mit Recht betont hat, auf kongeniale Intuition angewiesen; diese Einsicht aber begrenzt die Möglichkeit für

alle Arbeit der Einzelnen. Das zeigt auch die theologische Diskussion in Frankreich selbst, nicht nur Urteil und Wertung, sondern auch die Auffassung der inneren Orientierung und der bewegenden Kräfte.

Die Anregung zu dieser Schrift gab mir eine Studienreise durch Frankreich (Januar—Mai 1909). Es ist ein Seitenstück zu meiner Arbeit über die kirchliche Entwicklung: Die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich und der französische Protestantismus (Tübingen 1912). Zugleich darf ich für die andeutenden Vergleichungen mit Calvin auf die Begründung in meiner Studie über die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit (Berlin 1909) verweisen.

Berlin-Friedenau, im März 1913.

Der Verfasser.

Abkürzungen.

RE = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, in dritter Auflage von A. Hauck 1896 ff. herausgegeben.
RL = Revue de théologie et de philosophie von Lausanne.
RM = Revue de théologie et de questions religieuses von Montauban.
ThLZ = Theologische Literaturzeitung.
ZThK = Zeitschrift für Theologie und Kirche.

Inhaltsübersicht.

1. Kapitel.

Der französische Protestantismus.

Der französische Protestantismus des XIX. Jahrhunderts in seinen charakteristischen Epochen und Typen: dieses eng umgrenzte Gebiet religiösen Lebens und theologischer Arbeit umschließt nur einen kleinen Ausschnitt aus der inneren Geschichte des Protestantismus. Und doch steht diese Entwicklung in charakteristischem Zusammenhang mit den geistigen Kräften und Zielen, die dieses Jahrhundert bewegt und unsere Gegenwart gestaltet haben. Oft ist anerkannt (u. a. Pfleiderer, Troeltsch), welche Bedeutung für die Geistesgeschichte des gesamten Protestantismus England durch seine typischen Formen der Frömmigkeit und durch seine philosophischen Probleme und Methoden immer wieder in innerer Berührung, in stillem Einfluß und in wissenschaftlicher Auseinandersetzung, gewonnen hat. Dahinter muß der französische Protestantismus weit zurückstehen. Und doch ist auch dieses Gebiet protestantischen Lebens charakteristisch in sich und bedeutsam für die Wissenschaft. Denn diese kleine Minderheit (es sind wenig mehr als eine halbe Million insgesamt) hat kirchlich und wissenschaftlich stets sich ungemein regsam gezeigt. Mit ihr steht die Theologie der französischen Schweiz in einer inneren Einheit. Diese enge Verbindung seit den Tagen Calvins hat unter den Stürmen der Verfolgungen sich in der Heranbildung der hugenottischen Prädikanten bewährt und ist im XIX. Jahrhundert durch das mächtige Hinübergreifen der Genfer Erweckungsbewegung und durch den weiten und tiefen Einfluß Vinets neu belebt.

In engem Rahmen spiegelt sich hier die religiöse Frage in der geistigen Entwicklung eines Jahrhunderts und für die Gegenwart ihrer ganzen Verworrenheit und ihrem inneren Reichtum. Dieser Einblick in eine Entwicklung auf anderem Boden ist religionskritisch und theologiegeschichtlich lehrreich, auch wenn nur die Wiederaufnahme bestimmter Ideen, Entwürfe und Ziele in anderer Formung — Kombination, Reduktion, Konzentration, Differenzierung — hervortreten sollte. Scharf treten die Probleme damit in ihrer unmittelbaren Lebendigkeit und ihrer Unabweisbarkeit hervor. Denn für die Einsicht in die innere Struktur einer umfassenden geistigen Entwicklung ist (mit Muther zu reden) neben dem éclaireur auch der profiteur bedeutsam; die Seitenwege der Nuancen und die Uebergänge in der Entwicklung sind charakteristisch für die lebendige Fülle der Geschichte und für die Einzelzüge der Entfaltung; vor allem aber tritt die innere Notwendigkeit der einzelnen großen geschichtlichen Bewegungen in der Kraft ihrer Wirkungen und in der Weite und Tiefe ihrer Ideen und Impulse klar hervor. Gestaltet sich doch hier auf anderem Boden, unter anderen äußeren Bedingungen und Möglichkeiten der Entwicklung, das religiöse Problem: inneres Erleben und geistiges Verstehen des Christentums. Wohl ist das Absolute und Ewige des Evangeliums in sich zeitlos, doch zugleich ist es eine Frage an jede Zeit. Und diese Frage wird eingestellt auf die neuen Formen und Inhalte, Erkenntnisse und Werte einer Zeit, ihres wissenschaftlichen, ethischen und sozialen Lebens. Dadurch ist die lebendige, persönliche und zeit-typische Erfassung der absoluten Religion bedingt [1]).

Es ist charakteristisch, daß diese Entfaltung der Religion und zugleich diese Entwicklung der Wissenschaft von der Religion nicht an Schranke und Grenze des Volkstums gebunden ist. So wird es verständlich, daß vorerst der starke Eindruck des Gemeinsamen in den Grundzügen der Entwicklung überwiegt. Dies ruht auf dem tiefen und stets wachsenden Einfluß deutscher (auch englischer) Theologie und Philosophie im letzten Jahrhundert. Es muß im Sinne des französischen Urteils hinzugefügt werden: trotz der Schwierigkeiten des Stils, der meist als dunkel und schwerfällig empfunden

1) Vgl. Hunzinger, Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie 1909, S. 72 f.: „Der Absolutheitsanspruch des Christentums verlangt . . Unüberbietbarkeit des (grundlegenden) Faktums . ., die Erkenntnis aber dieses Heils . . bleibt unabgeschlossen."

wird [1]). Gerade die charakteristischen Persönlichkeiten haben von deutscher Wissenschaft gelernt. Meist hat man dieser Tatsache freundlich Ausdruck gegeben und nur mit Recht daran erinnert, daß man auch Anteil am gemeinsamen Werk habe [2]). Zuweilen klingt es freilich ein wenig gereizt von Montauban herüber [3]). Doch sind viele bemüht, auch den direkten Zugang zu deutscher Theologie zu erleichtern: durch umfassende Gesamtdarstellungen [4]), durch zahlreiche Untersuchungen über bedeutsame Bewegungen und Systeme und durch eine Fülle von Uebersetzungen, die oft das Wertvolle und Charakteristische trafen. Eine besondere Stellung hat für die wissenschaftliche Vermittlung zwischen den beiden Nationen die Straßburger Fakultät (Reuß, Lobstein u. a.) schon durch ihre Geschichte.

Wird aber dieser Reflex der inneren Entwicklung des Protestantismus nur zur Festigung der Einsicht in die bewegenden religiösen und geistigen Impulse, nicht auch zur Erweiterung und Ergänzung dieser Einsicht dienen? Ist hier doch eine Kultur von selbständiger Entfaltung, eine geistesgeschichtliche Bewegung von eigenen Voraussetzungen und Gegensätzen, kritischen und synthetischen Kräften aus wirksam. Und diese nationale Entwicklung steht auch religionsgeschichtlich unter besonderen Bedingungen: die Antithese zwischen dem Katholizismus romanischer Prägung und dem Atheismus, wie sie in ihrer Tiefe und Schärfe seit dem 18. Jahrhundert sich durchsetzt, ist nicht ohne Einfluß auf die Selbsterfassung des Protestantismus geblieben. Nur scheinbar ist der Protestantismus in Frankreich wie eine Insel abgeschlossen gegen die Strömungen, die ihn umfluten: das wäre eine äußerliche Anschauung. Es bestehen

1) Vgl. A. Arnal, La personne du Christ et le Rationalisme allemand contemporain. Paris 1904. S. 11.

2) P. Chapuis, RL 1895 p. 258. — Vgl. auch den Vortrag von Bonet-Maury: Was die Protestanten Frankreichs dem religiösen Leben und der theologischen Wissenschaft Deutschlands schuldig sind (veröffentlicht in den Verhandlungen des V. Weltkongresses für freies Christentum S. 118—130); sachlich trägt dieser Vortrag für unsere Aufsätze kaum etwas aus.

3) Ch. Bruston in La vie nouvelle 1910 p. 14: Quand la théologie de langue française cessera-t-elle de se traîner à la remorque de celle de l'Allemagne? Il ne suffit pas vraiment qu'une opinion exégétique on critique ait été enseigné à Strasbourg ou au dela pour qu'elle soit exacte.

4) Vgl. vor allem F. Lichtenberger, Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIII. siècle jusqu'à nos jours. Drei Bände Paris 1873. — J. F. Astié, La théologie allemande contemporaine (1874).

Zusammenhänge in Einfluß und Gegensatz. Und zugleich ist durchweg als eine charakteristische Voraussetzung der protestantischen Entwicklung zu beachten, daß der Protestantismus wesentlich hier in der geistigen Prägung des Calvinismus uns entgegentritt.

Es ist notwendig, diese charakteristische Lage der protestantischen Religion und der protestantischen Wissenschaft von der Religion wenigstens in einigen Linien anzudeuten. Für die französische Schweiz tritt dies deutlich zurück, doch auch sie ist nicht ganz dieser Einwirkung entzogen.

Für Frankreich bleibt letztlich der Katholizismus „der einzig konkrete Ausdruck des religiösen Gefühls". Dieses Urteil E. Renans [1]) stellt klar heraus, was in allem Ringen um die Religion, in allen Fragen der Religion selbst als die stärkste Macht von ursprünglicher Anschaulichkeit, unmittelbarer Lebendigkeit und erstaunlicher Zähigkeit, in Thesis und Antithesis, eingreift. Nicht nur die lauten Kämpfe des Tages, auch die wissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem religiösen Problem und die stillen und verborgenen, aber um so wirksameren Einflüsse des Unbewußten und Unterbewußten sind dadurch bestimmt. Damit ist in ungeahntem Maße die Gleichsetzung von Religion und Katholizismus eine alles beherrschende und bedingende Voraussetzung, eine Selbstverständlichkeit des geistigen Lebens. Denn in dieser Form gewinnen die religiösen Gegensätze für die Bewegung des geistigen Lebens Gestalt. Alles Andere wird leicht in seiner selbständigen Eigenart übersehen und gilt als Kompromiß und Halbheit, oder in freundlicherer Form ausgesprochen: als Ausdruck reineren Wollens, das aber in gleichem Grundirrtum befangen bleibt. Das gibt der ganzen Entwicklung seine besonderen Akzente.

Die Sorge des Protestantismus ist: für das Wesen und die innere Form seiner Religion wirkliches Verständnis und Beachtung durchzusetzen und in die geistige Bewegung als selbständige Größe einzugreifen. Es ist ein Kampf gegen zwei Fronten: gegen die autoritative Gebundenheit der katholischen Frömmigkeit und gegen den atheistischen Klerikalismus der Libre Pensée. Hinter dem imponierenden Aufbau dieser beiden Mächte verschwindet fast die kleine Minderheit des Protestantismus. Er ist wirklich „verkannt, weil er

1) Vgl. F. Buisson und Ch. Wagner, Libre-Pensée et Protestantisme libéral. Paris 1903. S. 77.

unbekannt ist“[1]). „Welch eine Gesellschaft von Pedanten und Hypochondern, wenn der Protestantismus in Frankreich die Oberhand bekäme!“ Mit diesen Worten ist selbst für einen Emile Zola eine geistige Macht wie der Protestantismus abgetan[2]). Daher verschärft sich wiederum im Protestantismus der Wille, den Gegensatz zum Katholizismus so energisch und tief als möglich zu erfassen. Und dieser Gegensatz, zunächst nur eine äußere Wendung der Gedanken, wird zugleich die innere Form für das Schauen und Gestalten und ist daher auch, gewiß nicht als Kraft schöpferischer Umbildung, doch als Tendenz zur Verstärkung an sich nahe liegender einseitiger Ausprägungen, auf den religiösen Gehalt von Einfluß.

So hat sich vor allem die Antithese des Protestantismus gegen die Dämmerung der Mystik verschärft. Dem Unbewußten und Unterbewußten, Unklaren und Unkritischen, das, in sich eine Macht, zugleich in Kultus- und Sakramentsmagie, in Visionäres und Ekstatisches und die Angleichung und Annäherung der Religion an diese Gebiete und damit in eine ungeheure Verwirrung führt, wird der geistig-sittliche Charakter der Gottesverehrung und der Religion entgegengehalten. Lebendig und wirksam ist im Katholizismus weithin und vor allem das Unbestimmte und Unpersönliche mystischer Anschauung und Einfühlung, das somit selten zur Tiefe mystischen Gotterlebens führt und zumeist in Anklängen, in schwebenden Stimmungen, in dem Gefühl für das Dunkle, Ahnungsvolle, Geheimnisvolle und daher Göttliche der Frömmigkeit sich erschöpft. Daher steht es zumeist für die Praxis der Frömmigkeit in unausgeglichener, doch psychologisch verständlicher Verbindung mit dem Peripherischen, den volkstümlichen Außenwerken der Religion in bunter Fülle der Symbole und Mannigfaltigkeit des Lebens. So ist jenes „Mystische“ der Religion oft herabgezerrt in die Region des Wunderlichen und Kleinlichen, aber auch zumeist bewahrt in der Sphäre des Alltäglichen und Selbstverständlichen als ein Motiv, das jene Sphäre beseelt und erhebt. — Eine charakteristische, auch im französischen Protestantismus oft hervorgehobene Parallele dieser eigentümlichen Doppelheit, ein Reflex der gleichen Wahrheit ist die Mystik der Opferidee (Idee der Messe, des Priestertums, der Askese). Denn sie ist ein Symbol für die Macht des Ewigen, Heiligen,

1) P. Sabatier, A propos de la séparation des Eglises et de l’Etat[7]. Paris 1906. S. 6.

2) Le Figaro 17. 5. 1881.

Göttlichen und eine lebendige Kraft der Religion. Und sie ist zugleich, äußerlich gefaßt, die Gefahr, den fordernden Ernst der Religion zu umgehen und mit ihr in bequemem Kompromiß sich abzufinden. Und all dies ist den Einzelnen unmittelbar aufgeschlossen und gegeben in der Zugehörigkeit zur Kirche. Wer aber diesen tieferen Zusammenhängen nicht nachspürt, sondern nur auf die Außenseite der Religion und Frömmigkeit sieht, für den stellt die prinzipielle Ueberspannung der Jenseitsmystik und die Leichtigkeit praktischer Nivellierung die geläufige Verbindung dar. Und so empfindet zumeist der katholische und atheistische Klerikalismus. Von hier aus wird deutlich, warum der Protestantismus oft als eine andere, fremde Religion empfunden wird. Denn hier tritt trotz der Aufgeschlossenheit für die Zusammenhänge geistiger Kultur das Ernste und Strenge, Herbe und Schwere der Religion in aller Schärfe hervor, wirksam in dem inneren Zwang der geistigen Probleme und in der Härte des „Glaubens" als einer persönlich-sittlichen Entscheidung. Mangel und Vorzug berühren sich eigen in diesen auseinanderstrebenden Tendenzen, die in der Einheit des religiösen Lebens kraftvoll verbunden oft seltsam kontrastieren: im Katholizismus die Macht und zugleich die Unkraft der schwebenden mystischen Stimmungen und im Protestantismus die Betonung des Sittlichen und Persönlichen in der Religion und Frömmigkeit und damit die Verkürzung und zugleich die Verinnerlichung, die Verengung und zugleich die Vertiefung des Gottesglaubens. Denn etwa in diesen Antithesen können wir die vermeintliche und wirkliche Zuspitzung der Gegensätze wiedergeben. Es ist die Vergeistigung der Religion im Protestantismus, die auf einer anderen Höhe liegt als das Alltägliche und die aber nun doch eine Gestaltung und Durchdringung des persönlichen Lebens in aller seiner Wirklichkeit fordert; und es ist im Katholizismus die stärkere unmittelbare Hereinführung der Religion in die Alltäglichkeiten des Lebens, die dennoch eine Sphäre in sich, gleichsam ein Umkreis der Unwirklichkeit, bleibt. Diese widerspruchsvolle, aber lebendige Doppelseitigkeit ist typisch für die Volksfrömmigkeit und auch charakteristisch für Religion und Theologie an sich.

Diese Zusammenhänge spiegeln sich auch in einer anderen Wendung des Urteils: es wird dem Protestantismus ein Mangel an volkstümlicher Kraft zugesprochen, weil er „unpädagogisch" den Aufstieg zu seiner religiösen Höhe dem Volke, den Vielen zu eröffnen versäume oder stark erschwere. Das bedeute trotz des geistigen Wesens der

Religion und trotz des persönlichen Charakters des Glaubens eine eigentümliche Hemmung. Erkannt wird diese Schwierigkeit weniger in der engen und starren Art einer Frömmigkeit, die gesetzlich das Leben normiert und bedrückt und in den fremden und kalten Zügen des Gottesgedankens, wie sie aus dem Begriff der Prädestination sich herausbilden, — wenngleich diese charakteristischen Gefahren calvinischen Epigonentums nicht fehlen. Sondern es ist die Schroffheit der Ziele, die oft auf die Heranbildung und Vermittlung durch Erziehung verzichtet und so durch den unmittelbaren Eindruck der Strenge und Tiefe des Gottesgedankens befremdet [1]). Denn die notwendigen Voraussetzungen der Verinnerlichung wollen erst geschaffen sein. Hiemit steht in unmittelbarem Zusammenhang, daß diese Größe des Gottesgedankens, diese Tiefe des Gottesglaubens nicht selten einen Zug zum Nüchternen und Korrekten, zum Blutlosen und Abstrakten aufweist. Es ist die Lebensferne, die einer lebendig wirksamen Beziehung zu den bewegenden Impulsen der Wirklichkeit entbehrt. Und so ist das Außerordentliche und Außergewöhnliche der religiösen Ziele in eine ihnen fremde Sphäre gerückt und damit der eigensten Kraft beraubt. Daher kann in seltsamem Kontrast die Meinung aufkommen, der Max von Gagern einmal den bezeichnenden Ausdruck gegeben hat, daß er dem Küchengarten des Protestantismus den weiten Park der katholischen Kirche vorziehe. Das ist in Frankreich eine weitverbreitete Stimmung.

Und wiederum eine andere Linie dieser Entwicklung: das Heroische in seiner herben Größe tritt für die Erkenntnis in scharfen Linien hervor, aber dem romanischen Empfinden fehlt das Anmutige und Liebenswürdige, das Lächelnde und Sonnige der Religion. Das Urteil, das Maine de Biran über Pascal 1794 niederschrieb, charakterisiert diese Wendung gegen die innere Gewalt des protestantischen Gottesgedankens. „Pascal erhebt mein Herz durch seine ethischen Gedanken, doch wenn er von der Religion spricht, so gibt er ihr kein freundliches Gepräge; seine melancholische Stimmung bricht überall durch; zuweilen legt er in seine Anschauungen etwas Erhabenes hinein, doch zu oft läßt er das Finstere vorherrschen. Lieber Fénélon, tröste mich! Deine göttlichen Schriften werden diesen Schleier zerteilen, mit dem dein jansenistischer Gegner mein

---

1) Vgl. die charakteristischen Jugenderinnerungen Pierre Lotis, die ich in Deutsch-Evangelisch 1912, S. 180 f. skizziert habe.

Herz bedeckt hatte“ [1]). Es ist dies der Ausdruck einer Meinung, die in unmittelbarer Ursprünglichkeit oder in bedächtiger Reflexion weithin sich Geltung geschaffen hat. Die gleiche Erfahrung spricht Vinet aus [2]): daß die Strenge und Tiefe der protestantischen Dogmatik, ihr ausschließlich ernster Charakter und ihre unbeugsame Konsequenz nicht minder ein Schaden in den Augen des Katholizismus sei, als die unbegrenzte Bahn, die der Protestantismus der Freiheit der Gedanken zu eröffnen schiene. Die protestantische Religion hat — Paradoxie und doch Wahrheit — den Gott des Gewissens in seiner ganzen Strenge und zugleich die Gewißheit Gottes in ihrer ganzen Innigkeit. Dies Zweite ist jedoch in der Entwicklung des Calvinismus, zumal im Volksleben (nicht so bei Calvin selbst), oft zurückgetreten.

Doch zugleich wird in der „Religion des Geistes“ gern das Moment der Erkenntnis, die Selbsterfassung der protestantischen Religion in theologischen Gedanken und philosophischen Einsichten vorangestellt und somit die Religion vor allem als Weltanschauung und Lebensauffassung gedeutet. Dies macht sich daher in der wissenschaftlichen Interpretation und Bewertung des Protestantismus oft stark und deutlich geltend. Damit ist aber nicht selten die Anschauung der „Intellektuellen“ verbunden, die in der freieren, geistigeren Auffassung des Protestantismus nur ein Mittelglied zwischen katholischer Unfreiheit und der völligen philosophischen Freiheit und Geistigkeit sieht. So hat dennoch der Protestantismus sich wirkungsmächtig durchzusetzen nicht vermocht.

Eben die unzerstörbare Lebenskraft der spezifisch religiösen Elemente hindert das völlige Eingehen des Protestantismus in die Unformen „wissenschaftlicher Weltanschauung“ u. dgl., und so muß der Protestantismus dennoch die Abneigung gegen die Religion mittragen. Das ist immerhin ein retardierendes Moment bei dem starken Zuge zum Intellektualismus. Anderseits ist, da jene Wendung gegen die Mystik nicht selten die Innerlichkeit religiöser Lebenserfahrung, die seelische Wirklichkeit der Religion in ihrer Totalität und das Recht (nicht nur die Einseitigkeit) des Gefühls gefährdet hat, der Zusammenhang mit der lebendigen Frömmigkeit des Volkes gelockert, die, zumal in den romanischen Ländern, die mystischen

1) Vgl. Maine de Biran, Sa vie et ses pensées. éd. E. Naville. 1857. S. 127.

2) Vgl. Astié, L’esprit de Vinet I, 300.

Elemente der Religion, ihre religiöse Unmittelbarkeit, Kraft und Tiefe, das Geheimnis der Religion, nicht entbehren kann. Die große Gefahr dieser Einseitigkeit in der protestantischen Entwicklung ist durch die charakteristische Erneuerung der Mystik deutlich geworden, die auch in der Philosophie (Henri Bergson) wirksam ist. Denn sie geht an den eigentümlichen Formen der protestantischen Mystik, die gleichsam eine innere Bindung der Mystik durch die Macht, Klarheit und Festigkeit des christlichen Gottesgedankens bedeuten (Gewissensmystik, Persönlichkeitsmystik: N. Soederblom), vorüber. Es gibt eine „Mystik, die eine wahre Religion unter ihrem Herzen trägt“ (Edvard Lehmann).

Zu zweit ist hier die schroffe Betonung des Individualismus in entschiedenem Gegensatz zu den sozialen Impulsen und objektiven Zielen der Religion zu nennen. Freilich ist diese Einseitigkeit, die gern die umspannende Weite und Macht der Religion übersieht, eine Gefahr des gesamten Protestantismus. Doch tritt diese Wendung dort, wo der Protestantismus weithin ein Volksleben beherrscht und die geistige Bewegung und Entwicklung durchdringt, nicht so in ihrer charakteristischen Bedeutung hervor. Denn die lebendige Wirkung, die trotz der Einseitigkeit jener Motive und Impulse dennoch von dem objektiven Geist der protestantischen Religion ausgeht, schafft für die innere Bewegung der Frömmigkeit eher einen Ausgleich gegenüber subjektivistischer Schroffheit, in die sich der Gedanke der persönlichen Religiosität, der Typus einer Religion der Einzelnen und Einsamen, verliert. Im Katholizismus, vor allem dort, wo er die Religion der Mehrheit ist, dienen die sozialen Elemente der Religion nicht nur dem Ziel, die Religion in umfassenden weltweiten Zusammenhängen durchzusetzen, d. h. dem Willen zur Gestaltung der Wahrheit und zur Durchdringung der Wirklichkeit. Es ist zugleich der Gedanke eines Zusammenschlusses, einer Zusammengehörigkeit, einer Einheit, die, mystischen Charakters, über das Besondere von Zeit und Raum hinaus Zusammenhänge, für das Gefühl des Einzelnen Zusammenhänge von Weltcharakter, bedeutsam in ihrem objektiven religiösen Gehalt und in ihren sozialpsychologischen Formen, schafft. Dies ist, stärker als Tradition und Autorität, die Innerlichkeit und Lebensmacht des Katholizismus. Durch diese Zusammenhänge ist die Religion als persönliches Erleben in die unmittelbare Lebensmacht des objektiven Geistes hineingestellt, die trotz begrifflicher Undeutlichkeit und

mystischen Dunkels sich im Volksleben bewährt. Diese Weite eignet auch im Katholizismus dem Gedanken der Kirche (des Leibes Christi), wenngleich diese Weite nur ein Moment neben anderen ist. Es ist die Gefahr des Protestantismus, daß der tiefe Gedanke religiös-sittlicher Autonomie und die innere Größe persönlicher Religion und die geistige Weite ihrer Entfaltung in der Differenzierung subjektiver Durchbildung die festen Zusammenhänge mit der Entwicklung der objektiven Religion verliert, daß in all diesen Ideen das Moment der Dissoziation sich auswirkt und damit die Kraft der Differenzierung im Sinn einer Durchbildung der Wirklichkeit, einer Intensivierung der geistigen Wirklichkeit geschichtlich unwirksam bleibt. Und es ist charakteristisch, daß die protestantische Religion in Frankreich, wenngleich sie das Gepräge des Calvinismus trägt und damit dem Weltcharakter der Religion, den objektiven, kirchlichen, sozialen Zusammenhängen und Wirkungen stärker zuneigt, in diese Entwicklung mit noch kräftigerer Einseitigkeit durch den steten Einfluß jener Antithese gegen den Katholizismus hineingezogen ist. Eben weil jenes Objektive zugleich als Zwang autoritativer Bindung, Hemmung individueller Freiheit, Verkennung der Religion als persönlicher Erfahrung und Entscheidung und Selbständigkeit hervortrat, daher hat der Gegensatz wiederum für die Erkenntnis der Religion in der Fülle ihres Wesens und für die Ausprägung lebendiger Frömmigkeit oft eine Verkürzung eingeschlossen, für die nicht selten schon die Begriffe Autonomie, Individualismus sich mit dem Schein der Religion umkleideten.

Und dieser Individualismus trägt demokratisches Gepräge. Es ist der ausgesprochene Gegensatz zu dem autoritativen Gefüge des Klerikalismus. Das gibt im geistigen Leben und im Volkstum Frankreichs allen Ideen und Idealen gleichsam den offiziellen Charakter und kontrastiert in starker und ehrlicher Betonung oft wunderlich mit innerlich ganz anders gerichteten Zügen philosophischer oder ästhetischer Aristokratie. Denn es ist die Meinung, daß die demokratische Idee an sich in der Notwendigkeit geschichtlicher Entwicklung begründet sei, und diese Ansicht wird durch das nationale Empfinden verstärkt: es sei die französische Revolution von 1789, die der Entwicklung diesen Gang vorgezeichnet habe. Das hebt sich um so charakteristischer ab, als „das demokratische Frankreich noch wie ein Kaiserreich verwaltet und regiert" wird [1]). Jene Gründe

1) G. Frommel, Etudes sociales et religieuses S. 301.

geschichtsphilosophischer Art werden noch von einem stärkeren Motiv aufgenommen: die eigentümliche Würde der Menschheit und des Menschentums erscheint an die Bewahrung des demokratischen Gedankens und Bewußtseins gebunden, und daher eignet diesem Motiv fast die Macht religiösen Empfindens. So hat innerhalb der katholischen Kirche und in ausgesprochenem Gehorsam gegen das Dogma, als eine eigentümliche Abart des Modernismus, die Sillon-Bewegung (Marc Sangnier u. A.) nicht unwirksam eingesetzt: der Versuch einer Ausgleichung des katholischen Autoritätssystems mit der demokratischen Zeitrichtung, — ein Versuch, der an der Zensurierung durch Rom gescheitert ist. Durch den notwendigen Gegensatz zu dem „klassischen" Typus des Katholizismus ist die innere Annäherung an die Ideale der Demokratie fast eine Lebensbedingung für den französischen Protestantismus geworden. Zumal die Erinnerung lebendig und wirksam ist, daß die Wendung der eigenen Geschicke durch die große Revolution herbeigeführt wurde, die eine stets gefährdete Duldung durch das Prinzip des gleichen Rechtes ersetzte. Die demokratische Idee wird vom Protestantismus als „die natürliche Frucht der calvinischen Reformation" — durchaus im Sinne der späteren Entwicklung des Calvinismus — empfunden [1]). In diesem Geiste wird Calvin interpretiert, und die andersartigen Züge bei ihm bleiben fast unbeachtet. Dies hat in die Kämpfe um den Begriff der Autorität und seinen Wert und Unwert für die Religion, für die Erkenntnis des Glaubens und die Dogmatik stark mit hineingespielt: zuweilen als ein leiser deutlicher Unterton, zuweilen als ein wichtiges Argument [2]). Auch die Abneigung gegen den „Zarismus" der Prädestination, gegen die Willkür im Gottesgedanken ist unter diesem Gesichtspunkt charakteristisch ausgeprägt. Diese Tendenz hat bei Wilfred Monod zu einer ausgesprochen „demokratischen" Umgestaltnng des Gottesbegriffs überhaupt geführt (vgl. Abschnitt 5). Ebenso betont Charles Renouvier als charakteristisch und bedeutsam die innere Parallele zwischen seiner demokratischen Weltanschauung und seiner Fassung der Gottesidee (vgl. Abschnitt 4). Dieser Zug gibt den Gedanken oft eine überraschende Färbung und Wendung. Hinter diesen Versuchen, die ein wenig seltsam anmuten, steht das Empfinden: jede

1) So z. B. G. Frommel, Etudes sociales et religieuses S. 150; A. Sabatier, Esquisse d'une philosophie de la religion S. 250.

2) Vgl. z. B. J. Réville, L'esprit protestant. Conférence. 1899.

Zeit redet von Gott in ihrer Sprache; in der Auseinandersetzung mit dem eigentümlichen geistigen Gehalt einer Entwicklung hat sich die besondere Form der Ausprägung zu rechtfertigen; und in dieser steten Möglichkeit bewährt sich die ewige Wahrheit der Gottesidee.

So hat die Spannung der Gegensätze sich auf diesen Linien in der Verschärfung und Zuspitzung der Einseitigkeiten ausgewirkt. Wie stark dies auch in Einzelfragen der theologischen Arbeit, oft in unmerklichen Uebergängen von der Form zum Gehalt, eingreift, das ist in den erregten und nachhaltigen Kämpfen der fünfziger und wiederum der neunziger Jahre über Autorität in der Religion, über Normen des Glaubens hervorgetreten. Wobei gewöhnlich die Fragen nach der Wahrheit der Religion und dem Anspruch des Christentums auf normative Geltung, nach einer objektiven Norm für die Erkenntnis der christlichen Religion in ihrer Eigenart und nach einer notwendigen Weiterbildung des Christentums ineinander gewirrt sind. Die Starrheit und Enge der katholischen Anschauung von Dogma und Autorität, die blinden Gehorsam ohne eigene selbständige Prüfung der Dinge fordert, ist allgemein auch für die „Freidenker" (einen Emile Zola [1]) u. a.) die selbstverständliche „religiöse" oder „theologische" Deutung dieser Begriffe. Die Gleichsetzung von Religion und Katholizismus beherrscht eben auch die freiesten Geister in Denkgewohnheit und Denkvermögen über religiöse Fragen. Weil so jenen Begriffen für französische Anschauung ein ganz bestimmtes Gepräge gegeben ist, so trifft der Haß und die Verachtung, die gegen das System gerichtet sind, auch jene Gedanken als Glieder des Systems. Und die selbstverständliche Geltung, die diese katholische Anschauung von der Autorität im geistigen Leben behauptet, hat jenen Streit im Protestantismus über Autorität, Norm des Glaubens nicht unwesentlich beeinflußt. Die berühmte Definition von E. Schérer: was uns einen Gedanken annehmen oder eine Handlung tun läßt unabhängig von ihrem inneren Wert, das heißt Autorität, ist ein klassisches Beispiel für die einfache Uebernahme katholischer Problemstellung. Und es ist oft, meist ohne jede weitere Erörterung, als die zutreffende Auslegung beibehalten. Aber diese Stellung des Problems verschiebt von vornherein die sachliche Auseinandersetzung: die Klärung der Frage und das Eindringen in die inneren Zusammenhänge des Problems selbst. Die Neigung tritt hervor, über die innere Scheidung zwischen

1) RL 1895, 321.

einer kirchlich verbürgten intellektualistischen Autorität des Lehrgesetzes und einer erfahrenen und durch die Erfahrung bezeugten sittlich-religiösen Autorität göttlicher Offenbarung, zwischen einer Autorität des inspirierten Schriftbuchstabens und der Autorität geschichtlicher Offenbarung in der Schrift — um aus der geistigen Weite des Problems nur einiges anzudeuten — über all diese Fragen hinwegzugehen. Damit aber drängt stark die katholische Konsequenz des Begriffs hervor: ein absolutes Entweder — Oder, absolute Abhängigkeit oder absolute Freiheit. Auf diese äußerliche Zuspitzung der Gegensätze versucht man leicht die theologische Diskussion festzulegen, und selbst behutsamere Erörterungen zeigen sich nicht selten dennoch durch jene Gegensätze innerlich bestimmt. Charakteristisch ist, daß gelegentlich es offen ausgesprochen wird: es sei (um jenes katholischen Gepräges willen) nicht gut, an diesem Begriff festzuhalten, da er nun einmal bestimmte feste Vorstellungsreihen wecke (G. Frommel). Es ist eben die Stimmung, daß dieser Begriff wissenschaftlich kompromittiert. So ergibt sich in apologetischer Rücksicht auf die radikalen Thesen des Katholizismus und Antikatholizismus eine oft leichte, oft stärkere Verschiebung dieses Problems, das in sich dem Protestantismus gestellt ist. Es wird hierin zugleich ein Zug im Volkscharakter deutlich, der oft beobachtet ist: die rasche leidenschaftliche Erfassung und Zuspitzung in Gegensätzen; es ist das Land des Freiheitskampfes und doch wiederum der zähen Tradition; Radikalismus und Konservatismus treten in der Welt des Geistes und im Leben des Volkes, beide scharf ausgeprägt hervor. Soweit über diese Spiegelung allgemeiner Zusammenhänge in einer charakteristischen Einzelfrage. —

All dies ist nur eine bedeutsame Modifikation einer Entwicklung, die in der Geschichte des Protestantismus an sich einsetzt. Aber wie eine radikale Skepsis, die aus der Religion des Katholizismus sich losgerissen hat, oft mit Befremden im protestantischen „Unglauben" noch lebendige religiöse Kräfte empfindet, so ist in der Freiheit der protestantischen Religiosität oft trotz aller Ablehnung jeder Autorität dennoch eine innere Bindung an die Lebensinhalte der geschichtlichen Offenbarung und an die Gedanken und Impulse des reformatorischen Glaubens wirksam. Denn die Ablehnung des Protestantismus durch die modernistischen Bewegungen, diese Versuche einer Umbildung der katholischen Religion [1]), hat eben hierin,

1) Vgl. die bedeutsame Charakteristik bei K. Holl, Der Modernismus 1908.

freilich zugleich in der starken Gegenwirkung des Protestantismus gegen das Mystische und Soziale der Religion, seine tiefste Begründung. Und dies gilt neben dem unverkennbar bedeutenden, nicht selten entscheidenden weil befreienden Einfluß protestantischer Theologie [1]) (in Frankreich vor allem durch A. Sabatier und E. Ménégoz). So ist für die Modernisten das Christusbild der Orthodoxie eine einseitige Erneuerung des Paulinismus im Geist des XVI. Jahrhunderts und anderseits das liberale Jesusbild eine naive Umdeutung der Geschichte durch die religiöse Sehnsucht und Phantasie im Geiste moderner vergehender Zeitströmungen. Im Gegensatz zu diesen „haltlosen" Konzeptionen betonen sie bei Jesus mit besonderem Nachdruck das Fremde und Herbe seiner Persönlichkeit und Gedankenwelt: vor allem das eschatologische Moment (A. Loisy). Diese geschichtliche Erkenntnis ordnen sie dem katholischen System ein durch den Gedanken einer organischen Entwicklung, die in sich notwendig sei und in ihrer geschichtlichen Wirklichkeit sich folgerichtig vollzogen habe. Damit ist zumeist verbunden eine Vergeistigung der katholischen Idee oder eine Auflösung in die mystischen Elemente, die als die innere Form und der Hintergrund der Frömmigkeit gelten. Denn hinter diesen historischen und systematischen Fragestellungen und Lösungsversuchen steht, mehr oder minder deutlich, die Erkenntnis, „daß das Dogma immer nur ein unvollkommener, durch die Zeitbildung bedingter Versuch sei, das Unaussprechliche zu sagen" (K. Holl). Es ist das Prinzip, das A. Sabatier der religiös und wissenschaftlich interessierten gebildeten Welt Frankreichs als die Erkenntnis der protestantischen Theologie nahegebracht hatte. Doch auch dieser Gestaltung des Protestantismus ist irgendwie die Bindung an die Geschichte eigen. Dem Modernismus aber, wenn wir nicht auf die äußere Verzweigung der Gedanken, sondern auf die tiefsten religiösen Wurzeln, die letzten bewegenden Motive und Ziele achten, ist die Geschichte zu einer drückenden Last geworden. Denn alle freien, selbständigen, schöpferischen Regungen sind an der Macht der geschichtlichen Traditionen und Institutionen gescheitert. Daher das Lauschen auf die göttlichen Zukunftskräfte der Entwicklung, auf neue Möglichkeiten des Lebens. So wird auch die Verbindung mit der Philosophie Bergsons verständlich: mit dieser „Philosophie der Immanenz", für die im Mittelpunkte die Idee des göttlichen Lebens und seiner schöpferischen Entfaltung

1) E. Ménégoz, Publications diverses sur le fidéisme Bd. II, S. 178 ff.

steht (vgl. in der Theologie des Protestantismus A. Bouvier). Diese Wendung, ein Hinausstreben über die Geschichte und ein Sichaufschließen für die Religion der Zukunft, die im Werden ist, beginnt, auch im „Moralunterricht" der Schule, gegen rationalistische Aufklärung und ethische Kulturgläubigkeit sich mit der Macht des Grandiosen und Vagen durchzusetzen. Von hier aus ist die Stimmung der „fortgeschrittenen" Modernisten gegenüber dem Protestantismus verständlich, die einer der besten Kenner, Paul Sabatier, dahin charakterisiert: der Protestantismus erscheint ihnen wie eine große historische Tatsache, doch wie eine Tatsache der Vergangenheit [1]. Gerade durch diesen vergleichenden Hinblick auf den Modernismus wird deutlich, daß die Idee der Autonomie trotz übertreibendem Mißverständnis doch in der Entwicklung des Protestantismus die innere Festigkeit und Klarheit des Glaubensgedankens nicht zerstört hat.

Noch in anderer Wendung ist ein Einfluß vom Katholizismus her weithin für den Protestantismus eine Schwierigkeit seiner Apologetik und eine Gefahr innerer Einwirkung geworden. Die Religion tritt im Katholizismus zumeist nicht kräftig und entschieden in ihrer Selbständigkeit und Eigengesetzlichkeit hervor; sie erscheint als ein System und festes Gefüge autoritativer absoluter Wahrheit über Welt, Kultur und Geschichte, belebt oder auch erweicht und aufgelöst, verdeckt und ersetzt durch religiöse Mystik. Daher führt im Katholizismus die Gegenwirkung zu einer Religion der Wissenschaft, zu einem Intellektualismus, dem hie und da einige fragmentarische mystische Tönungen und Wertungen die Weite der Ahnung und Sehnsucht als Abschluß geben. Durch diese Formen und Gesetze der inneren Entwicklung wird wiederum die Wendung zum Intellektualismus, die dem Protestantismus, der „Religion der reinen Lehre", nie ganz fern liegt, verschärft. Doch diese Gestaltung in Frankreich läßt nur eine durchgreifende Verstärkung an sich einsetzender Tendenzen erkennen.

Für diese geistige Bewegung ist E. Renan [2]) charakteristisch,

1) Vgl. A propos de la séparation des Eglises et de l'Etat Paris. [7] 1906. S. 89. Einseitig von diesem Standort „der kommenden Religion" aus orientiert ist das 1911 erschienene Buch von P. Sabatier: L'orientation religieuse de la France actuelle (in der Bibliothèque du mouvement social contemporain).

2) Vgl. R. Allier, La philosophie d'E. Renan. [2] Paris 1903. — Ravaisson, La philosophie en France au XIXe siècle. Paris 1868. S. 99 ff.

dessen historische Arbeiten den bleibend wirksamen Eindruck seiner Persönlichkeit und den Einfluß seiner Weltanschauung und Lebensauffassung gesichert haben. Seine Entwicklung ist ein Symbol dieser Wendung von der Religion d. h. vom Katholizismus zu der Entschiedenheit und Ausschließlichkeit der Erkenntnis, daß „die Wissenschaft das erste Bedürfnis des Menschen und die einzige definitive Religion" sei [1]). Ihm sind Religion und Wissenschaft in ihrem innersten Wesen Versuche, das Rätsel der Welt zu lösen, aber Versuche im Wettbewerb auf gleicher Fläche. Doch die Wissenschaft ist erst in den Anfängen; ein Abschluß und eine Zusammenfassung ihrer Erkenntnis in geltenden allgemeinen Gedanken ist noch fern. Und daneben steht die Auffassung der Religion als einer freundlichen, unwirklichen Phantasie über das Problem der Weltwirklichkeit, d. h. ein völliges Mißverstehen der Religion in ihrer inneren Wirklichkeit. Daher sieht E. Renan nur den Ausweg: entweder absoluten Skeptizismus oder blinden Glauben ohne den Versuch einer Prüfung. In der leidenschaftlichen Bewegtheit einer Krise — nicht der Gewissenskämpfe, sondern der Verstandeserwägungen — hatte sich seine Entscheidung für den Skeptizismus vollzogen. In diesem Ausgang strandete eine geistige Bewegung, die in der Wissenschaft zugleich die Impulse und Ziele der Religion suchte. Denn von den Voraussetzungen, den inneren Bedingungen aus, in denen für ihn das religiöse Problem stand, sah er in aller Religion und Philosophie gleichsam nur poetische Schöpfungen von subjektiver Wahrheit. Doch es ist — charakteristisch genug — nicht die Festigkeit und Klarheit innerer Entschiedenheit, die den vollen Ernst in der Konsequenz dieser Negation sieht und entschlossen auf sich nimmt; es ist ein „lächelnder Skeptizismus", der sich für das Gefühl Möglichkeiten und Auswege freihält. Daher eröffnen sich ihm an der Peripherie Ausblicke, die ihm eine gewisse Bewahrung unbestimmter Mystik ermöglichen: ihm geht das Wahre und Schöne und Gute in Eins, und von der wissenschaftlichen Entwicklung der Zukunft erhofft er eine Wissenschaft (nicht Philosophie) der Metaphysik und Ethik. Darum will er einen Glauben an den Fortschritt der Menschheit bewahren, — doch selbst hier nicht ohne ein ironisches Fragezeichen. So bleibt es bei einer Beruhigung in unwirksamen Grenzgedanken, die jene Skepsis im Grunde nicht berühren. Diese Entwicklung ist ein Stück Zeitgeschichte: im Zusammenhang mit dem

1) Zitiert von E. Murisier RL 1895, 212.

Rückschlag des Positivismus (A. Comte) gegen den Eklektizismus der Schule V. Cousins; die verhüllte Negation philosophischen Denkens, wie sie in Methode und Konzeption des Eklektizismus verborgen lag, trat deutlich zutage. Doch in ihren tieferen Gründen und daher in ihrem eigentlichen Wesen ist es eine Entwicklung, die für die innere Bewegung im französischen Katholizismus typisch ist [1]). Noch heut wiederholt sich tausendfach diese Stellungnahme bis in die Nuancen der Ausprägung hinein.

Es ist der Rückgang auf die „absolute" Wissenschaft, auf eine „Religion" des wissenschaftlichen Determinismus, und zugleich das Empfinden für die Unzulänglichkeit der Wissenschaft und für die Notwendigkeit irgendwelcher Gefühlswerte, und daher die Umkleidung, die Auflösung des Relativismus durch eine Mystik unbestimmten Gepräges [2]), die feste Maßstäbe nicht kennt und scharfe Umrisse meidet [3]). Toute croyance spéciale est une raideur et une obtusité, hat H. F. Amiel unter dem Beifall Renans geäußert. Da für das religiöse Problem diese Einstellung in unmittelbarer Schärfe, in Thesis und Antithesis, ein wesentliches Moment ist, so ist ihre Bedeutung für die Entwicklung des Protestantismus verständlich, die sich in eben diesen Gegensätzen, Möglichkeiten und Wirklichkeiten gestaltet.

Damit sind die Impulse des geistigen und religiösen Lebens in Frankreich angedeutet, die für protestantische Religion und Theologie allgemein wirksam geworden sind. Doch es seien hier noch oft betonte Eigenheiten der „inneren Form" berührt, die in sich Mängel und Vorzüge des französischen Protestantismus eigentümlich verbinden; eine charakteristische Wendung tritt darin zutage, aber sie ist keineswegs von unbeschränkter Geltung.

Die protestantische Theologie will „die Vorkämpferin der Zeit sein, nicht eben nur gerade noch zeitgemäß" [4]). Daher die Bemühung der Theologie, den Kontakt mit dem Leben ihrer Zeit in der Tiefe

1) Vgl. z. B. die Entwicklung von Lamennais, eine Entwicklung in anderer Form, doch von gleicher Art.

2) E. Murisier, L'intellectualisme, le Néo-mysticisme et la vie intégrale RL 1895, 209 ff.

3) Vgl. über die Mystik in den früheren Romanen P. Bourgets und in den Veröffentlichungen aus den Tagebüchern H. F. Amiels: G. Frommel, Etudes littéraires et morales 1908, S. 25—122.

4) J. F. Astié RL 1894, 297 ff.

des Wesens und in der Weite der Ausstrahlung zu wahren. Schon A. Vinet hat die wissenschaftliche Lauterkeit der deutschen Theologie gerühmt, doch zugleich ihre Entfremdung dem Leben gegenüber beklagt [1]). Und ähnlich sieht P. Chapuis den Unterschied deutscher und französischer Theologie wesentlich in der Vorherrschaft dort der wissenschaftlichen und hier der religiösen Motive und Ziele [2]). Dieses Empfinden ist auch in seiner Einseitigkeit und pointierten Zuspitzung charakteristisch. Nicht so sehr von dem religiösen Ton, der Sprache der Erbauung ist es gemeint — wenngleich auch dies hervortritt [3]) —, sondern von den Problemen, Motiven und Inhalten der seelischen Wirklichkeit im Gegensatz zu abstrakten und spekulativen Konstruktionen. Daher oft und in charakteristischer Prägung die Form literarischer Kritik (A. Vinet, G. Frommel), aphoristischer Intuition (selbst A. Vinet) und apologetischen Vortrags (W. Monod, auch A. Sabatier) in den bedeutsamen Werken. Von der Gesamthaltung der Wissenschaft im französischen Protestantismus ist zu sagen: es gilt die innere Bereicherung und Beweglichkeit durch stete Berührung mit den Forderungen des religiösen Lebens

1) Cf. Astié, L'esprit de Vinet II 68 f.; diese überaus charakteristische Aeußerung Vinets sei hier wiedergegeben: Pour que la science eût toute sa pureté de science, l'Allemagne l'a trop séparée de la vie; ella a trop sévèrement, dans le savant, isolé le savant de l'homme. Ella a trop exclu du labeur scientifique le coeur, les intérêts, la conscience. L'intelligence en refusant leur concours, s'est privée de ses aides les plus légitimes et les plus indispensables; elle a écarté comme à plaisir quelques-uns des éléments les plus essentiels à la solution de ses problèmes. Jamais la science ne sera cultivée en France avec cette sévérité; le caracterè national y répugne invinciblement; c'est plutôt l'autre excès qu'on peut craindre; le savant français ne s'abstrait pas à ce point de l'humanité, de la vie et de lui-même. Le plus savant parmi les savants reste homme néanmoins, et plus qu'il ne voudrait. Ce stoïcisme de la science allemande, ce désintéressement fabuleux et souvent extravagant de la spéculation n'est pas à notre portée; et sous ce rapport nous sommes plus que l'Allemand dans les conditions du vrai, dans les matières où la vie a ses données à fournir. C'est la vie plutôt que la pensée qui nous rend incrédules; la pensée ne vient qu'en seconde ligne, et jamais seule; ailleurs c'est l'inverse. Et si un jour les réalités, si l'expérience, nous poussent vers l'Evangile, ce n'est pas la spéculation qui nous retiendra.

2) RL 1892, 28.

3) Vgl. Vinets Wort: chez nous, un livre est une harangue, et tout écrivain une espèce d'orateur.

zu wahren und wiederum die unmittelbare Durchdringung und Gestaltung des Lebens selbst durch die geistige Klarheit der Wissenschaft zu sichern. Die Größe und Weite dieses notwendigen Zieles bleibt unbestritten, doch auch die starken Mängel sind unverkennbar. Es sind Rücksichten und Kompromisse hinüber und herüber, und die Gefahr für den Ernst und die Strenge der Wissenschaft, ein Vorbeigehen an der Tiefe und Unerbittlichkeit der Probleme liegt nahe. Diese Gefahr verschärft sich durch den Zwang der Apologetik, die leicht die klare Erfassung der in sich ruhenden Erkenntnis hemmt. Nicht selten tritt als Ergebnis hervor, daß die mittlere Linie, le bon sens, den feinsinnige Charakteristik (C. Busse) bei Molière, dem großen nationalen Poeten, betont hat, in klarer Verständigkeit und freier Beweglichkeit durchgeführt, typisch wird für die Gestaltung der Probleme [1]). Doch zugleich setzt, psychologisch wohl verständlich als der Ausweg aus dieser erkannten Gefahr, die Wendung ein: l'excessif seul est supportable (Comte R. de Montesquiou).

Es sind dies die Probleme und Antithesen, die im Protestantismus aus der Berührung der eigenen geistesgeschichtlichen Entwicklung mit der allgemeinen Entwicklung in diesem Lande des „klassischen Katholizismus", mit der geistigen Art und sozialen Lage, den Stimmungen und Strömungen der Zeit, charakteristischen Vorurteilen und Gegensätzen entstehen, und die, in sich notwendig, doch die besondere Färbung, Gestaltung und Verbindung von diesen inneren Zusammenhängen aus empfangen.

2. Kapitel.

Das Zeitalter der Erweckung.

Das Zeitüberlegene, Ewige wird immer nur Wirklichkeit in der Zeit, in den Bewegungen der Geschichte: in den Fragen, die in einer Zeit umgehen, in den Deutungen, die dieser geistigen Bewegung der Zeit gegeben werden und in den Lösungen, die man versucht.

---

1) Jene Eigenart läßt sich bis in das Charakteristische der Sprache und des Stils hinein verfolgen; es ist Ch. Renouvier, der dem Empfinden Ausdruck gibt, daß oft unter dem Glanz der Sprache und der Klarheit der Linien die Tiefe und Schärfe der Gedankenführung litte (vgl. A. Arnal, La philosophie religieuse de Ch. Renouvier 1907, S. 23 f.).

Die kirchliche Lage des französischen Protestantismus ist in ihren Gegensätzen und in den großen Linien der Entwicklung letztlich noch durch die Erfahrungen und Gegensätze der Erweckungszeit (1810—1850) bestimmt. Noch sind diese Erinnerungen für das innere Leben der Gemeinden und der Kirchen, vor allem für die engen Umkreise des Protestantismus in Frankreich selbst, lebendige Tradition, zäh bewahrt, eindrucks- und wirkungsmächtig. Das gilt in vielem auch von der theologischen Erörterung. Noch sind die Fragestellungen und Gegensätze jener Zeit für die Probleme der Religion und Religionswissenschaft nicht völlig überwunden und die Maßstäbe theologischen Urteils zeigen sich nicht selten noch durch jene Erinnerungen bestimmt. Daher setzt in dieser Epoche die Darstellung ein. Diese Epoche aber empfängt die charakteristische Form und Gestalt ihrer religiösen Motive und Impulse durch die Zeiten, aus denen sie hervorgegangen ist.

Die geistigen und religiösen Mächte jener Zeiten waren Voltaire und Rousseau. Sofern nicht Theorien wie die Holbachs u. a., deren Weltanschauung einen Goethe greisenhaft anmutete, Geschmack und Behagen der Masse waren. Doch Voltaire und Rousseau stellen für die geistige Bewegung und Entwicklung der Zeit nicht so sehr polare Gegensätze dar, wie sie die Spannung des Lebens bedingen und bewahren, sondern Antithesen, die ein Widereinander geistiger Richtungen bedeuten und bestimmen. Das oft ausgesprochene Urteil, das jene Etappe der geschichtlichen Entwicklung nur in der Weltanschauung eines Voltaire charakterisiert sieht, ist eine starke Einseitigkeit. Aber es ist nicht unbegründet. Denn als die wirksamere geistige Macht hat Voltaire, und zwar das Eigenste seiner Anschauungen, sich weithin im französischen Volkstum durchgesetzt. Die Einflüsse Rousseaus bedeuteten gleichsam nur ein retardierendes Moment: Stimmungselemente von der Schwärmerei und dem Pathos der Sentimentalität aus, die gewiß die Alleinherrschaft der Ideen Voltaires stark gehemmt haben, aber durch jene umdeutende Auffassung gerade in ihrer besonderen Art und tieferen Notwendigkeit meist unbeachtet und wesensfremd blieben und so, als periphere und dekorative Elemente bewahrt, oft jene Herrschaft Voltaires nur verhüllt haben. Und in dieser inneren Gestaltung ist die Relation zwischen der Lebensanschauung Rousseaus und Voltaires für die Entwicklung weithin wirksam geblieben.

An sich ist die geschichtliche Parallele zu Hume und Shaftes-

bury und zu Kant und Herder deutlich. Doch nicht nur die Wirkung in der Entwicklung, auch die Ausprägung selbst ist bei Kant und Herder von charakteristisch andrer Art als bei den französischen Philosophen. Der Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus ragt auch hinein in die Erfassung und Gestaltung der Antithese wider die Religion: der Rückschlag gegen den klerikalen Absolutismus hatte in der Entwicklung Frankreichs im 18. Jahrhundert die Gegensätze zu schrillen Dissonanzen verschärft. Alles, was als Autorität in Geltung stand, war rücksichtslos verworfen worden. So war hier der Radikalismus der Aufklärung am schärfsten ausgesprochen und zugleich das Negative der Kritik von größter und weitester Wirkung. Treitschke hat gelegentlich hervorgehoben, wie den deutschen Denkern dieser Epoche Verwegenheit in der Sache und zugleich in der Form jenes edle Maß eigen war, das unsere freien Geister davor bewahrte „Freigeister" zu werden, wie daher auch keiner jemals in den lästernden Spott eines Voltaire verfiel. Denn hier ist die geistige Kraft und Tiefe eines Idealismus wirksam, der die Idee des religiösen Geistes und der geistigen Religion in ihrer Größe und Innerlichkeit erkannt und ausgesprochen hat, diese Philosophie des Gottesgedankens, die zur Geschichte des deutschen Protestantismus gehört. Gerade im Gegensatz zu den Bewegungen in Frankreich tritt dies stark neben den Mängeln einer pantheistischen Spekulation hervor. Wohl war es in der französischen Entwicklung auch ein Nachlassen und Ermüden bisher wirksamer Kräfte und ein Durchdringen historisch-wissenschaftlicher Erkenntnis. Wie dies in Deutschland vom Rationalismus her der Ablehnung der Kirchenlehre eine gewisse Nüchternheit gab. In Frankreich aber entsprachen die Gegensätze der Entwicklung sich in ihrem Uebermaß und ihrer Schroffheit. Daher entfaltete sich in Deutschland eine ethisch-idealistische Philosophie; in Frankreich kam ein flacher Sensualismus zur Herrschaft. Wie stark die Stimmungen der Zeit, das typische geistige Leben Frankreichs in Paris, durch diese Einflüsse bestimmt waren, spiegelt sich charakteristisch in den Tagebüchern von Maine de Biran (ed. Naville 1857).

Die Gegenwirkung war in sich ebenso zu einem exklusiven Radikalismus erstarrt und verengt, da sie innere Notwendigkeiten nur in der Form der Antithese gegen die Würdelosigkeit, Unkraft und Minderwertigkeit der Opposition erkannte und gestaltete. Auch hier entfaltete und bewährte die Romantik ihre weite und tiefe

Macht über die Geister, stimmungsgewaltig in der Sehnsucht nach einem Höheren und in der Ahnung des Ewigen. Doch stärker als das Prophetische und Unklare eines vagen Enthusiasmus war die Nüchternheit und Gewaltsamkeit des Rückschlags: der Rückkehr zu den alten Autoritäten. Das Mystische trat zurück vor dem Kriterium intellektualistischer Maßstäbe. Unmittelbar und in aller Schärfe und Entschiedenheit setzte diese Wendung im Katholizismus ein (Joseph de Maistre, Du pape 1819). Auch mit der altgewohnten polemischen Antithese gegen den Protestantismus: in der Leidenschaftlichkeit literarischer Produktionen (Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion 1817) und in den Stürmen der Verfolgung in Südfrankreich (terreur blanche).

In diese Gesamtbewegung war auch der französische Protestantismus hineingezogen: er war mit betroffen, denn die nationale Entwicklung übertrug sich auch auf ihn als auf ein Glied des Volksganzen. Doch das Geistesleben des Protestantismus war nicht der Boden, auf dem die Kämpfe sich abspielten und der ihnen ihr Gepräge gab: protestantische Weltanschauung war keine bewegende und führende Macht hierin und nicht einmal durch die Kraft des Gegensatzes wirksam. Und für ihn stellte sich die Zeit der Revolution wesentlich anders dar; denn sie hat für ihn die Freiheit des Bekenntnisses und äußerer und innerer Entwicklung (wenigstens in gewissen Grenzen) geschaffen. Bis dahin hatte nur Duldung, unfreie Freiheit geherrscht und damit Beschränkung und Verkümmerung; dieser Druck als Tradition der Jahrhunderte lag hemmend auf allen eigenständigen Ansätzen der Entwicklung. So war es im Protestantismus eine völlig andere geistige und kirchliche Situation: eine andere Einstellung und Orientierung der inneren Entwicklung in ihren Wirklichkeiten und Möglichkeiten. Daher konnte hernach das Tiefste und Innerlichste der Religion unbefangen an jene Wende der Geschicke für den Protestantismus anknüpfen und mit den großen (nicht mit allen) Impulsen jener Zeit sich innerlich verbinden. Noch heute feiert der französische Protestantismus in der Revolution den Sieg der demokratischen Idee des calvinischen Geistes. In weitem Umfange fehlt dem Protestantismus der innere Zusammenhang mit dem Volkstum in seinen geistigen Kräften und Zielen, mit der ganzen Entwicklung und Bewegung des nationalen geistigen Lebens, das der Religion, dem Zeitlosen und Absoluten, Umriß und innere Form gibt. Daher jene charakteristische Beziehung der strengen

Calvinisten und der Modernen auf die Revolution: denn hier setzen Kräfte ein, die Weltcharakter tragen und schöpferischen Geistes sind, darum wird hier der Kontakt, der innere, geistige, notwendige Zusammenhang mit den Impulsen der eigenen Religion gesucht, um den Typus der frommen Gemeinschaft aus unwirksamer Isolierung zu lösen, zum mindesten das Ziel umfassender Aufgaben zu stellen und damit eine Fülle innerer Möglichkeiten zu erschließen. Wenngleich die Unruhen und Stürme jener Zeit vorerst nur einen Rückgang des religiösen und kirchlichen Lebens schufen. So aber konnte die Folgezeit stärker das Gepräge einer Erhebung und Erweckung aus innerer Verengung und Ermattung tragen als die charakteristischen Zeichen eines gewaltsamen Rückschlags der Entwicklung, der Leidenschaften der Reaktion. Es ist verständlich, daß in der französischen Schweiz, zumal in dem führenden Genf, wo dem Protestantismus nicht das erdrückende Uebergewicht des Katholizismus entgegenstand, jene Wendungen entschiedener und schärfer hervortraten.

Die Bewegung im Protestantismus [1]) (réveil, 1810—1850), heut allgemein als Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Lebens gewertet, setzte ein als eine Erneuerung des Gedankens der Rechtfertigung durch den Glauben. Das ist in schlichter Verkündigung der religiös-lebendige und wirksam volkstümliche Mittelpunkt der Erweckungspredigt geblieben. Diese Tatsache ist an sich bedeutsam und besonders in entschieden calvinischen Kirchen sehr charakteristisch.

Es war eine Bewegung pietistischen Charakters, in strengen Formen, doch (im Gegensatz zur deutschen Entwicklung) nicht in konfessionelle Schranken gebannt. Denn es war nicht, wie man oft

---

1) Vgl. Adolphe Monod, I Souvenirs de sa vie (Extraits de sa correspondance) II Choix de lettres à sa famille et à ses amis. Paris 1885. A. Bost, Lettres et biographie de Félix Neff, zwei Bände, Genf 1842. Hier tritt in einer Fülle des Charakteristischen das Typische der Bewegung lebendig hervor. — Von A. Monod vor allem: Les adieux d'Adolphe Monod (à ses amies et à l'église oct. 1855 à mars 1856), Paris 1856; Ausgewählte Schriften, deutsch von Seinecke, I—VIII, Bielefeld 1860—1862 (darin die Reden über Paulus). — Eine Spiegelung der Zeiten und Männer in deutscher und französischer Darstellung: H. Freiherr v. d. Goltz, Die reformierte Kirche Genfs im 19. Jahrhundert (1862); L. Maury, Le réveil religieux dans l'Eglise réformée à Genève et en France 1810—1850. Etude historique et dogmatique, zwei Bände, 1892.

gemeint hat, eine Erneuerung der „unverkürzten Lehre Calvins“. Die Bewegung ging geschichtlich-wirksam von den Anregungen des Methodismus aus; doch die Verkündigung wollte nicht die Formen des Methodismus bringen, sondern ein innerlich lebendiges und tatkräftiges Christentum wecken, und so konnte sie überall unmittelbar an die kleinen Kreise der Einzelnen und Stillen anknüpfen, die nun aus der Verborgenheit hervortraten. (Daher die Beiworte: Puritaner und Methodisten, die selbst bei Vinet wiederkehren, ferner mystiques, mômiers.) Im Mittelpunkt stand Genf. Freilich ist stärker, als die begeisterten Berichte der Apostel und die Zeugnisse der Erweckten es ahnen lassen, die Wendung an der Masse abgeglitten. Daher und nicht allein aus methodistischen Einflüssen sind die antikirchlichen und sektiererischen Neigungen zu verstehen. Doch war die Erweckung der charakteristische Typus, der auch in Weltanschauung und Lebensauffassung weithin dem religiösen und kirchlichen Leben das Gepräge gab.

Die Ereignisse, die man vielleicht den äußeren Ausgangspunkt und Höhepunkt der Bewegung nennen könnte: der Streit um César Malan in Genf 1817 und um Adolphe Monod in Lyon 1829, beide sind wesentlich durch die unvermittelte Schärfe des Rechtfertigungsglaubens bedingt. Es ist nach A. Monod das grundlegende Dogma, nicht Begriff und Wort, sondern lebendige Wirklichkeit. Man kann das Entscheidende vielleicht dahin kurz zusammenfassen: daß der Durchbruch der charakteristischen Religion gegenüber der universalen Religion (um den Gegensatz in den Antithesen Euckens zu formulieren) hierin zu erkennen ist, die Wendung von der Philosophie des Gottesgedankens zur Energie des geschichtlichen Christentums, von der Lehre Jesu zu dem Evangelium von Christus und in der Lebensanschauung die Wendung zu den pessimistischen Schärfen der Gedanken der Sünde und der Erlösung von der Welt, in denen sich die unmittelbare Lebendigkeit und stete Kräftigkeit des Gottesgedankens und die Empfindung der persönlichen Nähe Gottes reflektiert.

Daß der Gedanke der Rechtfertigung im Leben der Religion sich durchsetze, darin sah ein A. Monod die religiöse Aufgabe seiner Zeit. In grandioser Monotonie war der Grundakkord der Verkündigung: Sünde und Gnade; es war die Antithese: Schuld und Verzeihung, doch stärker noch und unmittelbarer: Elend und Erhebung. Man empfand in diesen Gedanken die Einfachheit und in

ihr die Klarheit und Festigkeit und in alledem zugleich „erst die volle Freiheit und Stärke des Geistes“. Man erlebte an dem Geheimnis göttlichen Erbarmens den Frieden und die Kraft der Ewigkeit, aber zugleich die Furchtbarkeit der Sünde, die Unbeugsamkeit der Gerechtigkeit und das Gericht über die Sünde. Das Irrationale der Sünde (A. Monod [1]): keiner von uns ahnt, was die Sünde eigentlich ist) wird betont und daher das Paradoxe des Gottesgedankens und der Erlösung. Man erlebt es nicht als eine bequeme Selbstverständlichkeit, sondern als „eine beinahe unglaubliche Sache“; und diese Paradoxie des Objektiven spiegelt sich im Charakter des Glaubens: der mühsam errungene Sieg soll Richtung des Herzens und Seele des Lebens werden; denn es gilt: das Evangelium verbindet sich mit dem Menschen, wie er sein sollte, gegen den Menschen, wie er ist. Daher ist die Gewißheit lebendig: daß seit den Tagen des Kreuzes alles, was groß und mächtig heilsam und ernst ist, nur in Schmerz und Tod gesät wird. So wird die Stimmung der Frömmigkeit: uns selbst sterben und Christo leben, das ist der ganze Glaube, und das ist zugleich der Kampf unseres ganzen Lebens. Oft klingt als Unterton mit, oft ist es auch das Leitmotiv selbst: der Gedanke der Verherrlichung Gottes als „ein unermeßliches Vorrecht“ und als „das höchste Gesetz unseres Lebens“ erfaßt und in seinem Wesen als die Verkündigung seiner Offenbarung der Liebe gedeutet (vgl. Calvin). Schwermut und kindliche Freudigkeit, beides in unmittelbarer Kraft, sind die Seele dieser Frömmigkeit.

Von hier aus fällt der Reflex auf das Weltdasein. Zuweilen in sorgsamer Abschattierung: die Bewertung des irdischen Lebens als einer hemmenden Scheidewand, die von dem Eigentlichen, dem himmlischen Leben, nur trennt, wird abgelehnt; wohl wird hervorgehoben, daß das irdische Leben seltsam, ohne Zusammenhang, zuweilen hart erscheine ohne den Gedanken einer Erfüllung und Erläuterung in einem himmlischen Leben; doch zugleich wird betont: es sei eine Lehr- und Vorbereitungszeit, aber vollkommen in seiner Art und durch das Hineinragen des himmlischen Lebens in seinem Charakter verwandelt und verklärt. Diese Erwägungen A. Monods sind, in Fragestellung und Antwort, charakteristisch für die Erkenntnis der Religion in ihren höchsten Zielen. So spiegelt es sich im Leben von Félix Neff wieder (zu Genf geb. 1798, gest. 1829): er ist es, der in den Hautes-Alpes, den Stätten der Waldenserverfolgungen, gegen

1) Auch die folgenden Belege sind Worte A. Monods.

soziales Elend, geistige Verkommenheit und religiöse Gleichgültigkeit mit freudigem Mute anging [1]). Ihm ist bewußt, daß er hierin weltferne Einseitigkeit und Ausschließlichkeit meidet und damit der Sache Christi dient. Und neben dieser weltoffenen Energie sein steter Kampf gegen „jene geheiligte Weltlichkeit, die sich unsere schulmeisterlichen ultracalvinistischen Dogmatiker gestatten und die so stark von ihrer oft übertriebenen Sprache sich abhebt". Denn trotz der Deutung von Arbeit und Beruf als Pflichten gegen Gott bleibt der Ton in seiner vollen Innigkeit: der Christ sieht nichts hienieden, was seinem Wünschen genügen und nur einen Augenblick sein Herz ausfüllen könnte. Denn es bleibt das Empfinden für die Vergänglichkeit und Nichtigkeit des Irdischen. Doch zugleich befremdet die seltsame Orientierung des Urteils in seiner Freude über die Bekehrung von Kindern, über ihre Abwendung von der Liebe zur Welt: wie er bemerkt, daß fünf- und siebenjährige Kinder über das Elend ihres Herzens weinen und von Gott einen neuen Geist erbitten, und wie er in Mädchen von 11 bis 13 Jhren die am meisten fortgeschrittenen Seelen erblickt. Auch dieser einzelne kleine Zug ist charakteristisch für den Geist des réveil.

Eben diese Linien, durch die der Reflex der Religion in Weltanschauung und Lebensauffassung bisher angedeutet ist, gewiß charakteristisch in sich, geben noch nicht das ganze Bild. Denn einseitig blieben zumeist die unmittelbaren Impulse des religiösen Lebens beschränkt auf die Erlösung von der Welt im Sinne der Weltentsagung, die nicht selten hart an Weltverneinung streift, auf die kulturkritischen Negationen im Gegensatz zu den Kräften schöpferischer Umgestaltung, auf Bewährung der Frömmigkeit und auf Verherrlichung Gottes durch Geduld in allen Schicksalen und Leiden. Daher auch der stets hervordrängende und nicht immer bekämpfte Zug zu dem Charakteristischen des Konventikeltums: in der frommen Absonderung von der Welt, in den Gebetsgemeinschaften, in religiöser Gemeinschaft überhaupt. So ist es ein bedeutsames Moment dieser ganzen Bewegung, daß die religiösen Impulse des

1) Der Mann, der in den Tagen des Durchbruchs der Erweckung schreibt: pendant ces huit jours, je n'eus pas en tout trente heures de repos; on ne connaissait plus ne jour ni nuit, weiß Zeit und Kraft zu haben für Krankenpflege und soziale Fürsorge, Unterricht, Heranbildung von Lehrkräften, Mitarbeit am Bau einer Schule, für Idee und Durchführung einer Landbewässerung, Bodenkultur, Verbesserungen im Hausbau.

calvinischen Kirchenideals, die oft von separatistisch orientierten Führern, aber in den Formen innerkirchlicher Reform, vertreten wurden, sei es von diesem geschichtlichen Ursprung her, sei es aus den Tendenzen des späteren Calvinismus heraus, die Berührung mit den Idealen des Separatismus und Kongregationalismus, die Beschränkung auf kleine und kleinste Kreise, nicht verleugnen. Diese Tendenz tritt überall charakteristisch hervor. Doch die andersartigen Impulse des Calvinismus: die Durchdringung der Kulturkräfte und -gegensätze mit den Motiven und Zielen der Religion, Auseinandersetzung und nicht Absperrung, haben jene Gefahr eines „resignierten Konventikelchristentums" wirksam eingedämmt. Immerhin ist in der Schweiz (freilich wohl auch als Folge äußerer Bedrückung und Einengung) die Bildung mehrerer Freikirchen zu verzeichnen. In Frankreich selbst erfolgte nur eine kleine Absplitterung.

Und diese Welt der Religion steht unter einem doppelten Zeichen: dem der Größe und Ehre Gottes und — weil Gott ein Gott der Liebe ist — dem des Friedens und der Freude der Seele. Einige verschärften diese religiöse Orientierung durch den Gedanken der Prädestination. Zuweilen in ausgesprochenem Zusammenhang mit dem Ideal der Freikirche. F. Neff bekämpfte mit Entschiedenheit diesen esprit d'exclusion der Ultracalvinisten; er vertrat die Selbstexplikation des Glaubens in dem Gedanken der Erwählung; die Idee aber, daß Gott einen Menschen zur Verdammnis erschaffen habe, war ihm eine teuflische Lehre [1]); zugleich schien ihm damit das Einfache, Erfahrungsmäßige, Wirkungskräftige des Evangeliums bedroht. Die gleiche überlegene Ruhe des Urteils tritt in seinen Worten für die Staatskirche hervor [2]). So blieb es nicht aus, daß er — dieser innige und feurige Geist der Erweckungszeit — um seines „Glaubens" willen von den „Kindern Gottes" sich angegriffen sah [3]).

1) Vgl. aber auch das Geständnis: redoutant les extrêmes —. je suis arminien parce que la plupart d'entre vous sont trop calvinistes; je serais calviniste, en contraire, si vous étiez arminiens. Denn beide Wahrheiten bezeugt die Schrift. Aber: il me semble impossible d'encadrer et de systématiser les doctrines évangéliques dont il s'agit, sans s'exposer à mutiler et à tordre les Ecritures.

2) Diese beachtenswerten Ausführungen: Bost I 176, II 52, 169.

3) Er schreibt über Genf: l'esprit de théologie, de système, de dispute, de critique, et, je dirai presque d'inquisition qui trouble et détruit toute simplicité de foi et bientôt toute vie! On condamne au feu tous les livres

Es sind dies freilich nur theologische Episoden, aber als Möglichkeiten dieser Bewegung immerhin charakteristische Schlaglichter auf das Leben der Religion. Auch A. Monod stand für die religiöse Gewißheit der Erwählung, doch wider die Logik der Prädestination ein [1]) und — trotz seiner Erfahrungen in Lyon — für die Staatskirche.

Das Merkmal des Pietismus, daß diese Wendung auf das innere Leben der Religion zugleich im Dogma die Tradition der Orthodoxie übernimmt, wiederholt sich auch hier. Keine Erneuerung theologischer Wissenschaft schloß sich an.

Das Verständnis der Offenbarung war die Lehre der Wortinspiration. Gewiß nicht immer als theoretische Voraussetzung in klarer, fester Ausprägung, sondern meist als Gefühlswert in gewisser Unbestimmtheit. Denn die scharf durchdachte Präzisierung und Konsequenz eines L. Gaussen war selten (Théopneustie ou inspiration plénière des S. Ecritures, Genf 1840). Aber in der praktischen Verwertung der Schrift im Kampf der Meinungen wurde dennoch deutlich, was als Stimmung allgemein war. Alle Ansätze, aus dieser Enge herauszukommen, mißlangen. A. Monod gewann in der Zeit seiner Professur zu Montauban (1847) eine freiere Erkenntnis: ich muß die Inspiration weiter fassen, um den Tatsachen zu gehorchen, um der Notwendigkeit gezwungener Auslegungen zu entgehen. Aber diese Einsicht ist nur eine vorübergehende Episode gewesen. Und der Versuch einer Begrenzung auf das Wesentliche, etwa als Einschränkung auf die Lehren der Offenbarung (E. Schérer), blieb ohne Wirkung, da alles direkt oder indirekt zu diesem Zweck in Beziehung gesetzt wurde. Gewiß ist diese Theorie an sich nur um des Schriftinhaltes willen wieder aufgenommen, doch so, daß dies äußere Moment sich als selbständiger Wert — für Wissenschaft und Frömmigkeit — ablöste.

In diesem Verständnis der Offenbarung ist die Grundlegung der Dogmatik gegeben. Und diesem Prinzip entspricht die meist intellektualistische Fassung des Glaubens. Die Selbständigkeit und

religieux dont on n'est pas l'auteur; on accuse d'hérésie tous les prédicateurs qui ne prennent pas journellement le mot d'ordre chez vous; on fait de ses sectateurs autant d'agents de sa haute police.

1) Er schreibt 1837: - déjà entrés, la Parole leur dit: savez-vous comment vous êtes entrés? cela est venu de Dieu. — afin qu'ils soient humiliés en même temps qu'assurés. Dagegen ceux du dehors: il faut leur annoncer le salut, à tous —.

Eigengesetzlichkeit des Glaubens wird verkannt. Glaube ist die Ueberzeugung von der Realität des Uebersinnlichen in der Beziehung auf die Worte und Wahrheiten der Schrift, und so wird er zu einer Leistung des Intellekts, deren Wert oft durch die Kraft des zu brechenden „sündigen" Widerstandes sich erhöht. Denn Glaube ist, wie A. Monod es formuliert, in seinem Prinzip die Ueberzeugung, daß die Bibel Gottes Wort ist und alles, was sie sagt, wahr; erst die besondere Anwendung des Glaubens ist an dem Gedanken der Rechtfertigung normiert. Das starke Gegengewicht, das in der Betonung des christlichen Lebens und in dem Drängen auf Heiligung lag, hat diese lehrhafte Ausprägung nicht verschoben. So wird von L. Gaussen, C. Malan, die den Gedanken der Prädestination streng im Sinne Calvins vertreten, der Glaube als gottgegebenes Wissen um das bereits vollzogene Heil gefaßt, nicht irgendwie als persönliche Verwirklichung oder Aneignung, Erfassen oder Innewerden des Heils. Noch in anderer Wendung tritt diese Abbiegung vom reformatorischen Glaubensbegriff hervor, indem zuweilen der Glaube als Zutrauen zu den Worten und Verheißungen Gottes gedeutet wird. Da hierin das innere Moment in seiner entscheidenden und unmittelbaren Bedeutung, das Erleben der Gnade Gottes, ausgeschaltet ist, rückt dieses Verständnis des Glaubens ihn in die Nähe des Fürwahrhaltens (vgl. schon bei Calvin). Neben diesen einzelnen Strömungen geht der allgemeine Zug einher, die Lehre wohl als Voraussetzung des Lebens, nicht aber als den in sich notwendigen und so innerlich bedingten Ausdruck des religiösen Erlebens zu werten. Nur vereinzelte Ansätze verraten diese andere Orientierung [1]. Theologie und Religion stehen damit im Grunde nebeneinander, nicht in lebensvoller Einheit.

Ebenso blieb der Zwiespalt zwischen dogmatischer Theorie und religiösem Erleben in der Christologie. Die Tatsachen des alten Dogmas wurden als notwendige Voraussetzungen der Frömmigkeit charakterisiert, doch die Frage nach ihrer inneren Beziehung und Durchdringung wurde selten gestellt. So wurde die Erlösung fast ausschließlich juridisch verstanden in streng gesetzlich wägender Auffassung. Es war ein starkes Empfinden für die ursprüngliche „mächtige Wirklichkeit" der christlichen Religion in der Kraft und Tiefe

1) Z. B. Merle d'Aubigné: la conviction religieuse est le fruit d'une nouvelle vie, qu'elle doit nous être donnée par le foi.

ihrer Eigenart. Und doch steckt auch in dem Vorwurf der Gegner: manie athanasienne ein gut Stück Wahrheit. Zwei charakteristische Aeußerungen mögen als Belege hiefür und für das ganze Empfinden jener Zeit dienen. „Wir standen nicht mehr in Gemeinschaft mit Gott, jetzt aber wissen wir, in welches Herz wir unsere Nöte und Aengste ausschütten können; denn Gott ist dicht bei uns, ist mit uns: wir haben einen Jesus, der mit uns bleibt bis an das Ende der Welt." So hat F. Neff den Eindruck seines Erlebens zusammengefaßt, das war ihm das Lebendige und Ewige der Gemeinschaft mit Christus, und in seinen Briefen finden sich oft Worte so zarten und innigen Klanges. Eine gewaltigere Persönlichkeit, kraftvoller und schroffer zugleich, war A. Monod. Von den Gewissensbedenken und inneren Kämpfen, von dem tiefen Ernst und der inneren Not religiöser Wahrhaftigkeit gibt die Geschichte seines Lebens Zeugnis [1]). Und ein Mann wie er sah sich zu dem scharfen Wort von „der geistigen Enge, Härte und Unbeugsamkeit" genötigt und zu dem charakteristischen Geständnis: Gaussen und Malan machen auf mich den Eindruck, als hätten sie stets Angst, nicht weit genug von denen entfernt zu sein, die nicht Christen oder nur erst unvollkommen Christen sind [2]).

So ist deutlich geworden, daß diese Erstarkung der Impulse christlicher Frömmigkeit die Repristination des orthodoxen Dogmas in sich schloß. In der Voraussetzung, daß nur in der Bindung an diese Lehre die Frömmigkeit in ihrer Tiefe gewahrt bleibe und erlebt werden könne. Doch zugleich tritt eine gewisse, freilich mehr gefühlsmäßig einschränkende, Begrenzung der Lehre hervor, und in der starken Betonung der subjektiven Momente der Religion sind die Ansätze zu einer Erweichung und Auflösung der starren Lehrformen deutlich. Unverkennbar ist hierin der Einfluß von methodistischen Anregungen her. Ebenso als religiöse Unterströmung die Frömmigkeit der Herrnhuter, die in stiller Arbeit auch im Lande gewirkt hatten: die milde, innige Christusfrömmigkeit. Daher die andere religiöse Stimmung: eine weichere, gefühlige Frömmigkeit. Eine treffende Charakteristik dieser Art religiösen Empfindens im Gegensatz zu

1) Vgl. auch Roberty, A. Bouvier. Paris 1901. S. 79—98.

2) Daß diese klassische Formulierung aus der Frühzeit Monods stammt, beeinträchtigt für den, der die Dokumente der inneren Entwicklung Monods überblickt, den Wert dieses Wortes nicht.

der alten hugenottischen Frömmigkeit gibt L. Maury: einst die Freude als festes Vertrauen auf die Güte und Allmacht Gottes, der in den Prüfungen der Vergangenheit die Seinen aufrecht erhalten hat und der in den Kämpfen der Zukunft Kraft geben wird, jetzt die Freude über die Befreiung von der Sünde und das persönliche Heil, eine Freude, nicht so feierlich und maßvoll wie jene; einst empfanden sich die Christen als Männer Gottes, jetzt als Kinder Gottes.

Damit sind die Momente skizziert, in denen diese Wendung der Entwicklung bedeutsam hervortrat. Scharf hebt sich das Wesentliche und Charakteristische ab. Es ist vor allem das Erwachen und Erstarken des Außerordentlichen und Außergewöhnlichen, das Kraft und Wesen der Religion bedeutet, gegenüber dem Nüchternen und Korrekten, in das Orthodoxie und Rationalismus sich verloren hatten; es ist die Wendung des Tragischen in der Religion gegen das Beruhigende, die Wendung des Heroischen in der Religion gegen das Bewegungs- und Leidenschaftslose; es ist die innere Macht des Irrationalen und Paradoxen, die Religion als Leidenschaft gegenüber der Religion als Weisheit, deren Wirkungskraft jedoch allzufreundlich sich dem iuste milieu angepaßt hatte. Die Lebensmacht der Religion zersprengt den Rationalismus und Klerikalismus der Orthodoxie und des Deismus, ihre Sicherheit und ihr Fertigsein. Das ist in der Erinnerung der Einzelnen und der Gemeinden noch oft heut lebendig und wirksam.

Es ist eine Bewegung, der die Tiefe und Kraft der Religion eignet, der aber die geistige Weite und Fülle der Religion fremd ist. Es ist die Religion als das Innerliche und Persönliche, nicht zugleich als das Umspannende und Umfassende, als der Sinn für die Totalität. Daher hat die Weltanschauung sich zumeist auf die Formen der Weltentsagung und der Leidensüberwindung zurückgezogen, daher hat auch Resignation oft die kirchlichen Ideale und Ziele gestaltet: den Gedanken einer Gemeinschaft der Frommen, der Erlösten und Gläubigen; es ist ein Gedanke, der fast überall emporstrebt, wenngleich nicht überall sich durchsetzt, und der zuweilen die Hoffnung auf eine innere Durchdringung des Ganzen in sich trägt, zumeist aber in schmerzlicher Gewißheit Verzicht und Abkehr bedeutet. So suchte die Erweckung die Enge und Härte der traditionellen Orthodoxie und das Starre der Kirchlichkeit zu beseelen und das Gutbürgerliche und Wirkungslose des Rationalismus zu

beleben (der jedoch nicht selten zu starken Angriffen sich erhob, so gegen C. Malan in Genf, gegen A. Monod in Lyon). Von hier aus sind die Schärfen in der Einseitigkeit der Bewegung und in ihren Negationen wider alles Andere zu verstehen. Doch zugleich tritt hierin jener Mangel an Einsicht in die Weite und Fülle der Religion deutlich hervor; es ist die Naivetät der Vorurteile, die sich in Kritik und Negation erschöpft, statt die anderen Momente aufzunehmen und in sich, in höherer Einheit, zu überwinden. Und so tragen die notwendigen Kämpfe oft das Gepräge der Parteiung und kleinlichen Leidenschaft.

Es steht charakteristisch damit in innerem Zusammenhang, daß der Erweckung die lebendige Konzentration in der Festigkeit und Energie großgedachter umfassender Orientierung fehlte und zugleich die geistige Weite in der Klarheit solcher Anschauung. Das ist bedeutsam neben der Tiefe der Wirkungen, die von der Erweckung ausgegangen sind. Es verfing und verlor sich die Religion in dem Komplizierten und Weitmaschigen des altorthodoxen Systems, und damit gewann das Reproduktive die Herrschaft, das geschichtliche Entwicklungen negierte und damit innere Notwendigkeiten aufzuheben meinte. Schon ein F. Neff hatte Schwierigkeiten, die entscheidenden Werte und Ziele gegen das Lähmende und Erstickende der Repristination zu behaupten. Und besonders charakteristisch sind die Ideen, die A. Monod später nachdrücklich betonte: daß zu der festumschriebenen objektiven Größe des Dogmas die subjektive Ergänzung, die Erkenntnis der religiösen Erfahrung (und somit un courant d'action réciproque) hinzutreten müßte. In andrer Wendung des Gedankens prägt er den charakteristischen Gegensatz: mehr biblisch als geistlich, mehr Idee als Leben sei die Erweckung. So spiegelt sich die Entwicklung im Urteil eines führenden Geistes: diese Worte galten einer Bewegung, die ganz Innerlichkeit und Innenleben der Religion sein wollte und in dem Ausgangs- und Höhepunkt der Bewegung auch war. Und so wird es verständlich, daß weithin in der Folgezeit statt innerer Weiterbildung der geistige Bestand gleichsam inventarisiert und intellektualisiert wurde und diese Rationalisierung wiederum die Antithesen eines kritischen und negativen Rationalismus verschärfte und belebte.

Der Gegensatz der „liberalen Theologie" verschärfte sich. Und doch war diese in vielem nur die notwendige Ergänzung. Zumal bei den Schärfen und Einseitigkeiten des Pietismus vulgaris im

réveil. Denn sie vertrat die unumgängliche Erkenntnis der Wissenschaft: das gute Recht unbefangener historischer Kritik an der Schrift (wenngleich sachlich diese an sich oft versagte) und damit das Prinzip eines geschichtlichen Schriftverständnisses [1]) und ebenso Recht und Notwendigkeit, die Jahrhunderte geistiger Entwicklung seit der Fixierung der Bekenntnisschriften auch in der Theologie nicht zu negieren oder zu ignorieren. Darin lag beschlossen: die Antithese gegen die Entscheidung äußerer Autorität (Wunder und Weissagung) in der Frage nach der Wahrheit der Religion und vor allem die Antithese gegen die Identifizierung von Religion und Dogma (zumal dem Dogma altorthodoxer Form) und gegen die Identifizierung von Schrift und Offenbarung. Der Einfluß deutscher Theologie (nicht zum mindesten durch S. Vincent vermittelt) ist hierin überall deutlich. Stark ausgeprägte religiöse oder dogmatische Eigenart ist selten. Doch zugleich ist fast für diese gesamte Bewegung ein Doppeltes bedeutsam. Mit Leidenschaft wird die Erkenntnis vertreten, daß individuelle Freiheit die innere Form protestantischer Frömmigkeit darstellt. Aber diese Auffassung verschiebt sich leicht, und jene Erkenntnis gilt als das Wesen der Sache selbst, als Gehalt und Impuls der Religion. Diese Gefahr, daß die Ideen Freiheit und Wissenschaft, zuweilen Kritik und Negation, sich mit dem Schimmer der Religion umhüllen, ist oft hervorgetreten. Daneben ein anderes Moment, das selbst bei einem S. Vincent (1787—1837) deutlich wird [2]). In seinen Ideen ist der Einfluß Schleiermachers unverkennbar, aber dessen geistige und religiöse Fülle und Tiefe ist nicht erreicht. Der Gedanke der Erlösung tritt zurück und ein ethischer Idealismus bleibt bestimmend. Es ist das gutherzige Vertrauen zu den „entzückenden Perspektiven" sittlicher Vollkommenheit; es ist die Religion einer feinen liebenswürdigen Natur, die die Verinnerlichung des Menschen gegen „Zerstreuung und Irrtum von außen her" will; das Tiefe und das Radikale fehlt, das die Idee der Erlösung in sich schließt, und damit der herbe Ernst der Religion und die innere Entzweiung des Ich, durch die allein die Religion in revolutionie-

1) Noch S. Vincent berichtet: si vous leur parlez des variantes du texte sacré, ils vous regardent avec terreur et vous disent: Monsieur, quelle incertitude vous jetez sur la Bible! Ils vous en veulent, comme si c'était vous qui les eussiez mises dans les manuscrits. (Du prot. p. 307.)

2) Vgl. Du protestantisme en France 1829, ed. von Prévost-Paradol 1860.

render Umwertung und Umwandlung zum Frieden führen will. Und was für Vincent charakteristisch ist, das ist, nur nicht immer in so feiner und innerlicher Form, typisch für die „liberale" Bewegung jener Jahrzehnte.

Eine charakteristische Episode dieser Zeit ist die theologische Entwicklung von E. Scherer [1]) (1816—1889). Durch eine Christusvision war er bekehrt — zur Religion und zur Orthodoxie. Auf die Wortinspiration setzte er alles: den dogmatischen Begriff der Autorität, den inneren religiösen Halt des Menschen, die Existenz des Christentums. Durch die zwei Extreme, die sich oft gefunden haben, ist seine Art charakterisiert: l'émotion mystique et la rigueur intellectuelle. Daher sein Wort: der Wille hat nichts zu tun in der Bildung der Ueberzeugung. Unter dem Zwang wissenschaftlicher Erkenntnis zerbrach ihm die Theorie der Wortinspiration als eine wissenschaftlich unhaltbare These (1850). Es ist eine andere äußere Stellung zum Dogma und doch die gleiche innere Haltung; und diese Art, die religiösen Dinge zu sehen, die intellektualistische Methode, wie sie zumeist die Dogmatik der Erweckungszeit handhabte, abgelöst von dem religiösen Inhalt, führte ihn weiter. Bald sah er in der Sünde nur eine zu überwindende Unvollkommenheit fortschreitender Entwicklung (1853); religiöse Erkenntnis und wissenschaftliches Weltverständnis als Methoden gleicher Art gefaßt beschränkten für ihn die Sünde auf eine Naturgebundenheit, einen notwendigen Durchgangspunkt zu sittlicher Entwicklung. Seine Logik duldete nicht andersartige, widerspruchsvolle Elemente, die sonst wohl in der Theologie eines absoluten Determinismus das religiöse Gegengewicht bilden. Und diese Theorie, die von einer Freiheit des Menschen nichts weiß (Schuldbegriff), unterbindet, wie Astié treffend bemerkt, notwendig auch die Freiheit Gottes (Begriff des Uebernatürlichen). Doch der absolute Monismus in der Form eines evolutionistischen Idealismus ist für ihn nur ein Durchgangspunkt (1861). Die abschließende Einsicht ist ihm der absolute Skeptizismus. Seine alten religiösen Ideale und Ziele lagen hinter ihm (un tas de cendres refroidies). Auch die Ideen des Geistes, der Freiheit, des Sittlichen verloren ihren absoluten Charakter, nur als relative Werte der zeitlichen Entwicklung waren ihm die Illusionen des Sittlichen bedeutsam, um Gewohn-

1) Vgl. die Monographie von O. Gréard 1890 und die Studien von Astié RL 1891, 529 ff. und G. Frommel (Etudes litt. S. 123 ff.); auch Sabatier, Les religions d'autorité . . S. 355 ff. und v. d. Goltz S. 456 ff.

heit und Erziehung zu sichern und zu decken. Er ist einen ähnlichen Weg gegangen wie E. Renan; nur eine herbe persönliche Note verrät den Calvinisten gegenüber der lächelnden Leichtigkeit Renans; es ist bei ihm die Skepsis, die innerlich in den Problemen drin steht, sich abmüht und sich verzehrt, bei Renan die Grazie geistreicher Ueberlegenheit, die über den Dingen steht, eine wirksamere Geste. Gewiß eine Entwicklung, die individuell bedingt ist. Doch ebenso gewiß auch eine Krisis, in der die ungeheuer gesteigerte Spannung zwischen den Formen einer unhaltbaren Autorität und der inneren Notwendigkeit geistiger Freiheit sich löste, von innen heraus, aus dem Schoß dieser Bewegung selbst, mit ihrer Art und Methode, der religiösen Erkenntnis geistig Herr zu werden. Das kam deutlich in dem mannigfachen Echo seines Kampfrufs zum Ausdruck. Es war eine Krisis von heilsamer, aber auch von zerstörender Wirkung für die Gesamtentwicklung.

Damit ist in Bild und Gegenbild, wie die Bewegung sich gestaltet hat, kurz skizziert. Doch sie hat ihre höchste innere Entfaltung als Vollendung und Zusammenfassung der entscheidenden religiösen Impulse, ohne die Enge und Einseitigkeit ihrer dogmatischen Tendenzen, erst in A. Vinet (17. Juni 1797 bis 4. Mai 1847) erfahren [1]. Nach den Gegensätzen A. Monod und E. Scherer, die für die Entwicklung des Protestantismus charakteristisch wurden, wirkt Vinet wie eine Befreiung: durch seine religiöse Tiefe und seine geistige Weite, durch sein Empfinden für das Charakteristische des Christentums und sein Verständnis für die Universalität der Religion; daß er beide Momente in lebensvoller und wirksamer Einheit zusammen-

---

1) Die Hauptschriften Vinets sind: Discours und Nouveaux discours sur quelques sujets religieux (1831 und 1841); Essais de philosophie morale et de morale religieuse (1837); Etudes und Nouvelles études évangéliques (1847 und 1851); Méditations évangéliques (1849); Etudes sur B. Pascal (1848). Ueber die kirchliche Frage: La liberté des cultes 1826, Essai sur la manifestation des convictions religieuses 1842, Liberté religieuse ecclésiastiques 1854. Eine vortreffliche Gesamtausgabe, von der Vinet-Gesellschaft besorgt, ist im Erscheinen. — Eine gute Vinet-Anthologie ist von J. F. Astié (L'esprit d'Vinet, zwei Bände, 1861) herausgegeben. — Vgl. die Studien von E. Schérer (A. Vinet, Paris 1853); G. Frommel (Etudes religieuses et sociales 1907, S. 243 ff.); G. Godet RL 1893, 173 ff.; Combe RL 1897, 201 ff.; Chavan RL 1907, 113 ff.; ferner bei Maury I 249 ff. und v. d. Goltz 381 f., 400 ff.

faßt, darin liegt die religiöse Spannkraft seiner Gedanken. Er war gewiß: es gilt, der geistig-sittlichen Auffassung der christlichen Religion eine neue Form zu schaffen; er fühlte aber nicht die Kraft, selbst dieser Aufgabe zu genügen. So ist er ein Ferment der ganzen folgenden Entwicklung geworden: nicht in der Form eines einheitlich erfaßten und festumrissenen Programms, sondern als schöpferische Entfaltung einer reichen Persönlichkeit. Und diese Vollendung ist zugleich der eigentliche Abschluß dieser ganzen Entwicklung. Denn sie bedeutet die Verinnerlichung der Probleme selbst, und darin ist der Anfang zu einer Ueberwindung der Gegensätze und zu einer neuen Entwicklung gegeben. Man kann diese Stellung Vinets zur Erweckung in Einklang und Gegensatz durch das Wort Goethes kennzeichnen, daß ein Wirksames nicht als ein Ende, sondern als ein Anfang betrachtet werden muß.

Ihm ist das Dogma nicht begründende Basis und sichernde Hülle der Religion, es wird in Leben umgesetzt Ausdruck und Lebensform der Religion. Er hat das bittere Wort gesprochen, daß eine Kirche an Entkräftung in voller Orthodoxie sterben könne und daß manche Neologie sie weniger bedrohe wie manche dogmatische Exaktheit. Und er hat anderseits betont, daß stets, wenn eine Epoche der Erweckung köme, sie in dem rauhen und harten Boden der Orthodoxie sich entfalten würde, im Schatten der Mysterien, die die menschliche Vernunft verwirren. Denn das Unerträgliche und Unwirksame ist ihm in der Religion das Mittelmaß (le christianisme, dans ce siècle bourgeois, tend à devenir bourgeois; l'élément tragique qui lui est essentiel disparait peu à peu). Er hat von den Formeln und Traditionen des réveil sich gelöst und doch ihre innersten Impulse, Motive und Ziele bewahrt. Er wollte die Religion in ihrer Tiefe und Innerlichkeit, nicht die Bindung der Religion an „eine recht rückständige und formale Dogmatik“ (z. B. Wortinspiration, das Juridische der satisfactio). Denn er sah darin die Gefahr eines orthodoxen Rationalismus: die Gefahr einer Herrschaft menschlicher Systeme und Gedanken. Das Wort, das er von der kirchlichen Entwicklung meinte: la réformation est encore une chose à faire, begrenzt durch die Gewißheit: Luther et Calvin — ont affermi le principe et posé les conditions de toutes les réformes futures, es hat doch allgemein ein inneres Verhältnis der Bindung und Freiheit zugleich zur Voraussetzung.

Vinet gilt als der größte selbständige Theologe französischer

Sprache seit Calvin [1]). Doch ist auch mit Recht ausgesprochen worden, daß er der eigentlich systematischen Kraft zu einheitlicher Durchführung eines bestimmten Prinzips ermangelt habe [2]). Gegensätze stehen stark betont unausgeglichen bei ihm nebeneinander. Aber er umschließt die widerstrebenden Elemente in der stark empfundenen Einheit religiösen Erlebens. Kraft und Reichtum des Paradoxen, wie es selbst bei manchem Meister der Systematik hinter den wohlgefügten Linien des Systems verborgen liegt, tritt bei ihm unverhüllt zutage. Doch diese Eigenart hat tiefere Wurzeln. Wohl sind es Anschauungen und Eindrücke von einer Einfachheit und Größe des Gedankens und von einer Frische und Tiefe des Lebens, in denen die innerlichsten Impulse der Religion erfaßt sind. Aber neben der psychologischen Intuition fehlt die philosophische Energie der Synthese in umfassender Auseinandersetzung und klarer Abgrenzung; es fehlt die geistige Höhe, die in der Konzentration und inneren Geschlossenheit eines großen und umfassenden Aufrisses und in der inneren Umspannung der Grundfragen beherrschende Ideen schafft und gestaltet. Die für Vinet charakteristischen Züge sind nicht klar herausgelöst aus den Gedankengängen der Orthodoxie und des Pietismus und nicht fest in sich abgegrenzt, und doch sind sie für ihn das Eigentliche und Lebendig-Wirksame dieser Zusammenhänge. Es ist die Verinnerlichung und Vertiefung, wie sie dem ernsten Ringen um die Probleme der Religion in Erfahrung und Erkenntnis aufging, aber nicht von dem inneren Kontakt zwischen Christentum und Wissenschaft aus erhellt, wie er von der geistigen Welt des Idealismus aus den bewegenden und zentralen Impuls der theologischen Lebensarbeit Schleiermachers bedeutet. Weil der Idealismus keine geistige Macht in Frankreich war, sondern die Erneuerung des Glaubens im wesentlichen auf sensualistische Aufklärung, traditionelle Orthodoxie und ethischen Rationalismus stieß. Doch auch trotz diesen Schranken hat Vinet der französischen Theologie Art und Richtung ihrer Entwicklung bestimmt, und jene Eigenart hat seinen Einfluß eher noch erhöht. Aus der Fülle seiner Anregungen, eben da er ihnen eine vollwertige dogmatische Form nicht gegeben hat, haben alle Richtungen geschöpft, und es wird fast als Notwendigkeit empfunden, sich mit ihm als dem guten Geist

1) Astié in RL 1894, 304.
2) Ménégoz in seinen Publications I 234.

des französischen Protestantismus in lebendiger Einheit zu wissen.

Vinet stellt die Gedankengänge, die sich im Prinzip um Lehre der Schrift, Dogma der Kirche bewegen, zurück. Er will das Christentum unmittelbar als Religion, als die vollkommene Religion erfassen. Denn er hat das starke Empfinden, daß im Menschen das Tiefste und Innerlichste dem Evangelium entgegenstrebt. Das ist ihm Ausgangspunkt seines Denkens über Religion, und durch Vertiefung und Verinnerlichung dieser Erkenntnis wird es zugleich der Höhepunkt. In dem Sittlichen erschließt sich die eigentümliche Kraft und Hoheit, die innere Freiheit und die innere Bindung des Wahrhaft-Menschlichen. So wird das Sittliche das Kriterium für alles, was als Wahrheit Recht und Macht über die Seele beansprucht. Und darin ruht, daß der Mensch und die Wahrheit füreinander geschaffen sind; so finden, verstehen und vereinen sie sich (la vérité évangélique — correspond, elle s'unit intimement à tout ce que notre nature a de plus profond —, elle en lie les éléments désunis, elle y crée l'unité; ainsi notre âme ne découvre pas, mais reconnait la vérité). Doch in allen Worten Vinets über die innere Einheit des Menschlichen und des Sittlichen ist zu spüren, daß dies nicht Selbstverständlichkeit, Oberfläche, Vordergrund der menschlichen Natur ist, sondern Geheimnis, Offenbarung, schöpferische Kraft der Tiefen der Seele. Hierin erfaßt der Mensch sich in seinem Wesen, nicht in seiner Wirklichkeit; das Wesen aber ist dem Menschen in sich das Ziel, im Sinne freier innern Entfaltung, — nicht durch die Kunst gesteigerter Persönlichkeitskultur, sondern durch ein Zurückgehen und Sichbesinnen auf die tiefste Wurzel des seelischen Lebens. Von hier aus ist es zu verstehen, das ihm die geheimnisvolle Macht des Sittlichen im Menschen eine göttliche Macht ist. Das Gewissen ist: Gottes Organ und Stellvertreter in unserer Seele, jenes mystische und göttliche Element unseres Wesens, das unabtrennbar ist von unserer Natur, durch nichts erklärt, durch alles bezeugt. Allein im Gottesgedanken hat das Sittliche Recht und Wahrheit. Erst in der Hingabe an Gott, in diesen Tiefen des Lebens, durch dieses Ziel des Lebens geweckt, ist die sittliche Energie in sich frei und klar (cette impression mystérieuse, que nous ne nous sommes point faite à nous-mêmes, ramène vers une idée confuse de Dieu tout homme qui réfléchit — séparée de la pensée de Dieu, la conscience n'est dans notre nature qu'une bizarrerie, une énigme, un non-sens). So kann man sagen: das Problem ist für ihn der Mensch in den

Impulsen und Zielen, Widersprüchen und Gegensätzen seines Wesens und die Antwort ist der Gottesgedanke, doch es ist eine Antwort des Geistes und der Kraft. Und so kann man auch sagen: wenn das Ganze unseres Lebens in seinem Geheimnis als Frage vor unsere Seele tritt, ist die Antwort das Evangelium. Denn die Offenbarung des Sittlichen in seiner Tiefe und Klarheit ist für Vinet das Christentum (le christianisme est la conscience de la conscience, la conscience elle-même élevée à sa dernière puissance). Ihm ist der ethische Gottesgedanke, der sittliche Gottesglaube das Wesen des Christentums, weil hier das Tiefste und Innerlichste der Religion, das Mystische, das Ewige und Göttliche sittlichen Charakter trägt und dieses sittliche Gepräge des Religiösen die Eigenart des Christentums als Religion darstellt. Vinet empfindet, daß allein das Sittliche ein fluide vague des Religiösen zur festen Gestalt einer Religion umschafft, sonst bleibt das Religiöse Poesie, Philosophie, (bewußt oder unbewußt:) Pantheismus. So gewinnt der Gedanke, von dem Vinet ausgegangen ist, in seiner Entfaltung schärfere Umrisse, starke innere Begrenzung und deutliche Kriterien des Urteils. Und was die Basis, die Energie, Klarheit, Festigkeit der sittlichen Erneuerung ist, trägt seine Beglaubigung in sich selbst (il n'y a qu'une manière de connaitre la vérité, c'est d'être dans la vérité). Daher geht der Beweis für das Evangelium nicht von der Form (Wunder usw.) aus, sondern die Begründung ruht auf dem Wesen der Sache: die religiöse Intuition des Christentums rechtfertigt sich in der Selbsterkenntnis und Selbstbesinnung des Menschen, nicht im Sinn des Rationalismus oder des Mystizismus, sondern im Sinn sittlich-persönlicher Religion. Diese Gedankenreihe, die das Christentum als die innerlich notwendige Vollendung des Sittlichen und damit des Wahrhaft-Menschlichen erfaßt, ist ihm Grund und Ziel, beides zugleich, für die psychologische Methode seiner Apologetik. Diese Erkenntnis ist aber von umfassenderer Bedeutung, denn sie ist zugleich charakteristisch für die religiöse Orientierung, in der die Eigenart und das innere Leben des Christentums gesehen und aufgenommen wird. Es ist die seelische Einstellung auf die Fragen und Antworten, das Ahnen und Sehnen der Religion, — die seelische Einstellung, die dem religiösen Leben Richtung und innere Form gibt. Vinet hat seine Persönlichkeit für diese Gedanken eingesetzt zu einer Zeit, wo das Verständnis für das Menschlich-Sittliche der Religion und das Verständnis für das Charakteristische

der geschichtlichen Offenbarung fast sich ausschließende Gegensätze geworden waren. In dieser geschichtlichen Stellung und Bedeutung hat man ihn oft mit seinem großen Vorgänger Schleiermacher verglichen. Von diesem tiefen und freien Geiste ist er auf das stärkste berührt: in der theologischen Position und Methode, in dem Verständnis für Eigenart und Selbständigkeit der Religion. Doch seine Anschauung von der Religion selbst ist anders orientiert; es ist nicht die Religion des Geistes, spekulativ und mystisch erfaßt und philosophisch und theologisch interpretiert; es ist gleichsam Kants ethische Erkenntnis als religiöse Intuition, es ist die Aristokratie des sittlichen Geistes, dem sich die Größe des Außerordentlichen in der Tiefe und Schlichtheit des Menschlichen, die Strenge und Ausschließlichkeit des Sittlichen in der Weite des religiös erfaßten Ideals erschließt. Daher auch die Wendung gegen den Mystizismus: er vernichte den Gehorsam und doch sei die Religion vorerst ein Gehorsam.

Und dabei hat keiner tiefer als er die Torheit des Evangeliums empfunden und schärfer zum Ausdruck gebracht: man macht das Christentum fast vernunftgemäß, doch seltsam, da es vernunftgemäß ist, hat es keine Kraft mehr. Was unausgesprochen, oft unbewußt hinter der Härte und Enge des altorthodoxen Dogmas lag, wie es von den Theologen der Erweckungszeit reproduziert wurde, ist von Vinet erkannt und betont: das Paradoxe in der Religion in seinem Recht und seiner Notwendigkeit, in seiner Kraft und Wahrheit, — nicht selten in der herben Strenge Pascals. L'évangile attire par ce qui révolte. Le superflu est le nécessaire du chrétien. Alles ist beseelt von jenem Zug, der die Seele aufwärts zwingt zu ungekannten Höhen; denn er sieht in dem Außerordentlichen das Gesetz der sittlichen Welt und daher den Charakter des christlichen Lebens. Die innere Größe und Gewalt des Gottesgedankens als einer revolutionierenden und schöpferischen Macht, die Alltagsgedanken und -gefühle umwirft und umwertet, — in vollen Akkorden erklingen diese Töne, in mannigfachen Variationen wird dieses Thema durchgeführt. Aber all dies ist nicht von den Akzenten der Leidenschaft durchpulst, sondern in der Kraft stiller Gewißheit beseelt. Daher die Torheit des Kreuzes: ein Gott, der Liebe ist, erklärt mir einen Gott, der stirbt, und ein Gott, der stirbt, ist der einzige Gott, an den die Menschheit glauben kann. Er sieht darin die höchste Offenbarung des Ethischen in seiner Absolutheit und Unverletzlich-

keit, d. h. der Gerechtigkeit Gottes, und zugleich, wie sonst nie und nirgends, in Einem die Offenbarung der Heiligkeit und der Güte Gottes; nur so wird diese Offenbarung religiös-sittlich wirkungsmächtig für uns, nur so ist sie Gottes würdig. Daher auch die Torheit in der Erfahrung des Heils: es ist als ein Erleben des Kreuzes ein Innewerden des Heils und zugleich eine innere Vernichtung, ein Bruch mit dem sündigen natürlichen Ich. In dieser Deutung menschlichen Erlebens ist die Strenge und zugleich die Weite des Sittlichen deutlich: der Radikalismus der Gegensätze und die innere Freiheit der schöpferischen Kräfte (la foi consiste à recevoir dans son coeur des choses propres à la changer. — L'évangile reconstruit dans sa propre enceinte un monde où il y a de l'espace pour toutes nos facultés, de l'aliment pour toutes nos forces, de l'horizon pour toutes nos pensées).

Damit sind jene Gedanken, die das Menschlich-Sittliche betonen, nicht ausgeschaltet. Eine dogmatische Verbindungslinie, die gezogen wird, ist die Theorie des Sündenfalls. Oft ist der innerliche Zusammenhang unreflektiert durch den unmittelbaren Rekurs auf die Tatsächlichkeit des Lebens, die unheimlich lebendige Wirklichkeit der Sünde, gegeben. Und doch ist, was so in der Theorie zusammengeknüpft ist, nicht eigentlich innerlich verschmolzen und ausgeglichen. Die geistige Orientierung, die seelische Abgestimmtheit in beiden Gedankenreihen ist eine andre. Es sind Spannungen, die für Vinet das Geheimnis und die Kraft der Religion bedeuten und die im Gottesglauben ihre innere Bindung und damit ihre Einheit haben. Vinet ist sich bewußt, daß das Evangelium Kontraste und Antithesen schafft und bedingt, daß wir wohl die antike Einfachheit bewundern, aber als etwas Fernes und Fremdes empfinden. Ihm ist gewiß: die Ideen, zu denen der Mensch aufsteigen muß, um seinem Leben Würde zu geben, sind eher Paradoxien als Gedanken des gemeinen Menschenverstandes. Denn man könnte sagen: für Vinet ist die Logik der Religion die Logik des Gewissens. Daher gilt: wenn es nicht Geheimnisse gäbe, würde das Herz alles dem Geiste überlassen. Und doch können abstrakte Begriffe die Fülle und Tiefe des Lebens nie erschöpfend umfassen. Vor allem aber: ihm wäre eine Religion, die aller Welt höchst verständig schiene, nicht mehr die wahre Religion; solche widerstandslose allgemeine Zustimmung wäre ihm nicht Beweis, sondern eher Gegenbeweis. Doch auch für die schärfste Betonung des Paradoxen, des Außer-

ordentlichen und Ungewöhnlichen bleibt jener Hintergrund, daß darin das Menschentum sich wahrhaft in seiner Tiefe erschließt. So kann man sagen: in dem Charakteristischen kommt das Universale (in Anlehnung wiederum an die Antithesen Euckens) zur Klarheit und Energie, zur Tiefe und Innerlichkeit, und dieses Universale bewahrt dem Charakteristischen die geistige Weite und menschliche Größe. So hat er den persönlichen, individuellen, sittlichen Charakter der Religion gegenüber dem Typischen, Konventionellen, Traditionalistischen durchgesetzt und doch zugleich das Spezifische der Religion und des Christentums mit diesen Impulsen verbunden und in ihnen gesichert.

Von hier aus wird auch die Wertung der Philosophie durch Vinet deutlich. Alle wissenschaftliche Erkenntnis ist beschränkt auf Begriffe von Relationen, kann also das Unbedingte und Absolute nicht ergreifen. Spekulative Ideen aber erreichen in sich auch die Wahrheit nicht. Denn die erste Wahrheit ist das Ethische. So sieht er in dem ethischen Element das Konstitutive und Bedingende des spekulativen Gedankenaufbaus, gleichwie ihm das ethische Element (Gewissen) das Konstitutive der Persönlichkeit, die charakteristische Kontur des seelischen Lebens ist. Daher betont er, daß die entscheidenden Gründe für die objektive Wahrheit mehr den Tiefen der Seele als dem Gebiet des Verstandes entstammen, daß man niemals einfach nur die Philosophie seiner Gedankenwelt hat, sondern mehr oder minder die seines Charakters. Reflex dieser Erkenntnis ist seine Ablehnung des Stoizismus und des Pantheismus. Der Ethik des Stoizismus fehlt der kritische Maßstab des Gottesgedankens und damit die kritische Kraft, die in der Größe und Distanz dieses Gedankens liegt, und zugleich fehlt die Tiefe und Innerlichkeit, die schöpferische Kraft des Lebens, die ebenso vom Gottesgedanken ausgeht. Und im Pantheismus tritt ihm nur der Gedanke des Fatalismus entgegen in Verbindung mit den Ideen Ordnung und Einheit; denn dem pantheistisch bestimmten Gedanken über die Gegenwart Gottes fehlt die umgestaltende schöpferische Kraft des Gottesgedankens im geistigen Leben und die Heiligkeit der sittlichen Idee als unmittelbarer Ausdruck des Gottesgedankens. Dies sieht er im geistig-sittlichen Gottesglauben des Christentums bewahrt. Wirklich ausgebaut und durchgeführt hat er diese philosophischen Gedankengänge nicht.

Die charakteristische Orientierung des religiösen Problems

wiederholt sich in dem Gedanken des Glaubens. Glaube richtet sich nicht auf Lehre und Dogma, ein System oder eine Spekulation, nicht auf das Unlebendige und Abstrakte einer sittlichen Weltordnung, auch nicht auf das Christentum, sondern Glaube richtet sich auf die Person Jesu Christi, auf diese geschichtliche Tatsache, ist daher geistige Gemeinschaft mit Christus, innere Zugehörigkeit. Zuweilen werden wir an Gedanken Kierkegaards erinnert: das Christentum ist in seinem Wesen die Religion der Reue, durch die Reue will es zur Liebe führen; allein die Nachfolge Jesu Christi läßt uns in das Geheimnis seines Gedankens und seines Herzens eindringen, sonst bleibt uns alles rätselhaft. Und in Christus „kommt Gott selbst und einigt sich mit uns"; nur so ist die sittliche Gottesidee in Klarheit und Tiefe lebendig. So ist der Glaube letztlich Gottes Tat: es ist die Offenbarung in Christus, die mit schöpferischer Macht und innerer Freiheit die Seele ergreift.

Glaube ist persönliche Intuition, ein „mit der Seele Jesum Christum schauen", und dieses unmittelbare Gegenüber, diese Begegnung der Seele mit ihm schafft die historische Tatsache zu einer Tatsache der inneren Erfahrung um. Dies Schauen der Seele ist ein Erkennen eigner Art [1]), geschieden von wissenschaftlichem Wissen und philosophischer Spekulation: ein Verständnis des Herzens. In diesem Sinne ist auch der vielzitierte Satz gemeint: Alles in der christlichen Religion ist ethisch; nicht daß alle Religion nur eine Form des Ethischen wäre, sondern daß Glaubenserkenntnis nur ist, was ein Stück unseres inneren sittlichen Lebens werden kann. D. h. es ist die Einsicht in die inneren sittlichen Bedingungen, in denen das Leben der christlichen Religion steht. Und es ist zugleich die Abweisung, im Christentum ein System über das Universum zu sehen, denn es beschränkt sich für Vinet auf den Menschen, und zwar auf ihn als ein geistiges Wesen. Daran knüpft er mit Schleiermacher die Folgerung, daß die christliche Erfahrung auch die Basis der wissenschaftlichen Theologie sei: nur diese Methode entspräche der inneren Art christlicher Frömmigkeit. Ihm ist der persönliche Charakter des Glaubens das Entscheidende (la vérité demande à se personnaliser en chaque homme). Glaube ist die innere Wandlung der Stellung zu Gott, zu Wahrheit und Leben, ist daher Erneuerung und schöpferische Kraft im vollen reformatorischen Sinne (une ré-

1) l'intelligence sait: savoir c'est classer; l'âme voit: voir c'est pénétrer. dans l'intimité du fait, ce n'est pas classer, c'est nommer.

volution si intime et si fondamentale). So die Polarität der Religion in ihren konstitutiven Elementen: auf der einen Seite die Freude der Vergebung und der Frieden des Gewissens, auf der anderen Seite die Unruhe, die uns zu Gott hin und von Gott aus uns selbst entreißt. So gilt: Glaube ist Erfahrungsglaube, nie Autoritätsglaube. Daher auch das freie, kühne und gewisse Wort der geistig-sittlichen Religion: la vérité, sans la recherche de la vérité, n'est que la moitié de la vérité; on ne croit bien qu'après avoir douté. Hinter jenem Gegensatz aber steht die große Frage aller Religion: ist das ewige Leben Lohn der „Gläubigkeit", oder ist es eine Schöpfung Gottes im Herzen, unmittelbare Erfahrung des Glaubens selbst. Er ist sich bewußt: die größte Gewißheit, die in religiösen Dingen das Denken zu geben vermag, ist nicht zum mindesten Glaube; denn Glaube ist eine Form des Lebens. Doch eben in dieser seiner inneren Art ist der Glaube erst durch sein Objekt, durch das Evangelium klar und sicher bestimmt. Das Evangelium aber ist Christus. So heißt glauben: seinem Willen den eignen Willen beugen, — auch dieses Moment des Glaubensgehorsams gehört zum Wesen des Glaubens. Glaube ist eigenes Schauen, aber Schauen und Annehmen der Wahrheit, wie sie im Evangelium offenbart ist. Mißtrauisch gegen das Selbstverständliche der Heiligkeit, wie es in den antinomistischen Anschauungen des réveil (zu oft mit Unrecht) vorausgesetzt war, suchte er Sicherung durch diesen Gedanken des Gehorsams, der sittlichen Verpflichtung im Glauben, zu gewinnen. Das Mystische und das Sittliche, das Persönliche und das Göttliche im Glauben ist ihm notwendiger Ausdruck für dieses Geheimnis inneren Lebens. Von dem unbedingt Persönlichen und Individuellen des Glaubens aus geht er über den Rahmen des Einzellebens hinaus und fordert die Scheidung der freien Gemeinschaft des religiösen Individualismus, d. h. der Kirche, von den Notwendigkeiten sozialer Lebensformen, d. h. vom Staat; freilich in der Gewißheit, daß jene persönlichen Elemente des religiösen Geisteslebens innerlich die soziale Gliederung durchdringen und bestimmen werden. Es sind die Töne, wie sie der junge Schleiermacher in seinen Reden angeschlagen hatte.

So ordnen sich die Gedanken, im weiteren wie im engeren Kreise, zu Doppelreihen, deren jede einer eigenen Form in der Anschauung der Dinge Ausdruck gibt. Doch diese inneren Formen, diese Elemente des Ganzen sind für sich so eindrucksvoll erfaßt und

zugespitzt, daß sie antithetisch sich entfalten. Der ausgeprägte Individualismus als dogmatisches Prinzip und ebenso eine wirkliche Autorität der religiösen Offenbarung in der Schrift sind unschwer aus seinen Schriften zu belegen. Man kann Vinets theologische Entwicklung darunter begreifen, daß er erkannte: wir glauben nicht an das Christentum, wir glauben an Jesus Christus, daß er diese Wahrheit in ihrem ganzen Ernst sah und immer tiefer und reiner erfassen wollte. So verschieden die Linien sind, die er verfolgt: in dem Ziel jener fein und behutsam zugespitzten Antithese liegt die geistige Einheit. Es ist hervorgehoben, in der Art und in den Widersprüchen seiner dogmatischen Stellung erinnere Vinet nicht selten an die Reformatoren [1]). Doch es sind bei Vinet nicht die Widersprüche eines Geistes voll stürmender, fortreißender Kraft, sondern ein inneres Schauen, das alle Seiten gleich stark erfaßt und gestaltet. Wie seine Theologie auch nicht als Kampfestheologie in leidenschaftlicher Antithese entstanden ist. Daher ist auch der Versuch, bei ihm zwischen überkommener Dogmatik und eignem mystischen Ethizismus zu scheiden, nicht glücklich [2]). Denn grade die innerliche Bedingtheit jenes Dualismus ist für Vinet charakteristisch. Er hielt dafür, daß das Werk der Reformation noch nicht vollendet sei; doch er war zu behutsam und zu zögernd für entschiedene Führung, — um Aergernis zu vermeiden [3]), aber auch seiner inneren Art nach. So verschieden Vinet verstanden und gedeutet ist, — er hat der Entwicklung des französischen Protestantismus die Erkenntnis eingeprägt: das Christentum ruht auf seinem eigenen inneren Schwerpunkt, als Religion wie als Theologie, und: das Evangelium ist mehr als tiefstes Symbol des Lebens, ist dies Leben, seine Verwirklichung selbst. — Sein Werk hat weniger in dem bestanden, was er gesagt hat, und in dem, was er getan, als in dem, was er gewesen ist (E. Schérer). Er war mehr, weit mehr als ein Theologe —, er war ein Prophet (Ch. Secrétan) [4]).

Vinet zeigt deutlich die innere Berührung mit den charakteristischen Motiven und Zielen eines Kant und Schleiermacher; Religion und Dogma ist bei ihm im Typus der Erweckungszeit geprägt, aber in jener freien geistigen Atmosphäre entfaltet und

1) Lobstein RL 1894, 153.

2) A. Chavannes; ähnlich J. F. Astié, vgl. L. Maury I 252.

3) RL 1892, 225 ff.

4) Diese Zitate vgl. Schérer, Vinet S. 201 und RL 1897, 243—245.

zugleich von dem Eigenen einer charakteristischen Persönlichkeit beseelt. Die Ideen Kants werden in der Linie Fichte—Schelling aufgenommen von Secrétan, einem Freunde und Landesgenossen Vinets (Kanton Waadtland). Auch hier ist gleichsam nur der geistige Typus bedeutsam für die Entwicklung geworden, — nicht die besondere Ausprägung der Lehre, sondern die innere Orientierung in ihren Zielen, ihren Motiven und Impulsen: die sittliche Idee in ihrem innersten Zusammenhang mit der religiösen Idee erkannt, und beides in den Tiefen einer metaphysischen Idee erfaßt. Aus der philosophischen Entwicklung des Jahrhunderts sei hier diese Wendung zu Religion und Dogma des Protestantismus herausgehoben. Secrétan hat die Tyrannis der geltenden Schulphilosophie (Cousin) in seinen ersten Jahrzehnten erfahren müssen. Doch gern hat er zu einem einsamen Denker — Maine de Biran — sich bekannt. In beiden ist eine philosophische Tradition verkörpert, die erst abseits vom Wege blieb, hernach aber weithin von starker Wirkung war.

Maine de Biran [1]) (1766—1824) ist von dem deterministischen Sensualismus Condillacs ausgegangen. Eine nervös überaus reizbare Natur und eine hervorragende Begabung zu psychologischer Selbstbeobachtung und Selbstzergliederung ließen ihn allzeit die Wahrheit einer naturhaften (psychisch-physischen) Bedingtheit des Menschen festhalten. „Doch nur sofern der Mensch handelt, sofern er will, ist er wirklich Mensch: das ist das wahrhaft charakteristische Element seiner besonderen Natur.“ Der Wille und damit die Freiheit sind das Wesen des Menschen; denn das innere Bewußtsein: ich handle, schließt die Erfahrung in sich: ich will, und das „Ich will“ bedeutet: ich bin Ursache, und als Ursache freie Kraft. Durch die Beziehung dieser Erkenntnis auf jenes („animalische“) Grundverhältnis gestaltet sich Wille und Freiheit zu einer Aeußerung der Kraft (effort). Von diesem besonderen Gesichtspunkt aus bestimmt sich ihm eine voluntaristische Weltanschauung als Wesensgrund auch der Wissenschaft und Ethik. Z. B. der Begriff der Kausalität ist (wie oben angedeutet) aus der inneren Erfahrung geschöpft; ebenso die Idee der Einheit, denn sie gründet sich auf die Identität des Ichbewußtseins und diese wiederum auf die Identität des Willensaktes. Die Philosophie muß sich auf die Tatsachen der inneren Er-

1) Vgl. die Tagebuchaufzeichnungen, die E. Naville 1857 mit einer Biographie veröffentlicht hat (M. de B. sa vie et ses pensées), und auch Ravaisson, La philosophie en France au XIX. siècle, Paris 1868.

fahrung gründen; denn nur das sittliche Bewußtsein führt über die Welt der Wahrnehmungen hinaus. Die starke Berührung mit Kantischen Gedanken ist deutlich (1818 von Kant: j'ai un sentiment intime de cette vérité). Doch Kants Ethik ist, wie schon E. Naville bemerkt, als Pflichtethik an Tiefe innerer Erfahrung und daher an Kraft und Wahrheit überlegen.

Bedeutsam war es, daß Maine de Biran in seiner philosophischen Entwicklung immer stärker eine Wendung zur Religion, zum Christentum hervortreten ließ. Die Religion war ihm nicht ein autoritatives Gefüge im Sinne seiner Kirche — in dieser Methode des Katholizismus sah er nur eine Religion passiver Eindrücke —, sondern die Religion war ihm Intuition, Gefühl, innerer Sinn. Einige Worte sind hiefür charakteristisch: man fühlt das Bedürfnis sich auf etwas Bleibendes zu stützen inmitten des reißenden Stromes der Ereignisse und Meinungen, innerer und äußerer Veränderungen; die Religion ist weit mehr ein Gefühl der Seele als Glaube des Geistes, der Glaube ist dem Gefühl untergeordnet; nur das Gefühl kann ein Prinzip des Handelns werden. Später urteilt er entschiedener: die Religion löst durch den Gottesgedanken die Probleme, die die Philosophie stellt, die Probleme der Ewigkeit, Unendlichkeit, des Absoluten; doch sie gibt die Lösung von der Tatsache des religiösen Erlebens aus: die Metaphysik muß sich auf die Psychologie gründen. Aber mit diesen Gedanken wechseln wieder andere Stimmungen (besonders der Stoizismus). Immerhin ist deutlich, daß in dieser Philosophie des Willens religiöse und sittliche Kräfte und Motive lebendig und wirksam sind. Daher wird die Berührung mit der theologischen Entwicklung des französischen Protestantismus verständlich.

Ch. Secrétan[1]) (1815—1895) geht bewußt und entschieden von der Absolutheit des Ethischen aus (les vérités morales sont l'atmosphère de notre âme et son horizon). Doch er will diese Erkenntnis Kants weiterführen und zugleich metaphysisch begründen,

---

1) Die Darstellung stützt sich auf die phil. Hauptwerke S.s: La philosophie de la liberté, zwei Bände, 1849, und Le principe de la morale 1884, sowie auf die Monographien von L. Secrétan (Ch. S. sa vie et son oeuvre 1912) und Pillon (La phil. de Ch. S. 1898). Vgl. auch die Studien von G. Frommel (Etudes littéraires S. 282 ff.), Ph. Bridel (RL 1895, 194 ff.), Leenhardt (RM 1895, 176 ff.) und die gehaltvolle Correspondance de Renouvier de Secrétan 1910.

um so eine wissenschaftlich gesicherte Erkenntnis zu gewinnen. Die Tatsache des sittlichen Bewußtseins in ihrer unmittelbaren Gewißheit und Art wird sinnlos, sofern sie nicht ihre metaphysische Begründung im absoluten Sein hat. (Concevoir les dernières raisons de l'univers de manière à justifier en l'expliquant l'autorité de la loi morale, laquelle implique et démontre la liberté que nous croyons sentir en nous.) So faßt er die Idee des Absoluten und die Idee schöpferischer Freiheit als identisch, im Sinne absoluter Freiheit des Unbedingten, gegen Schelling, der die Freiheit durch eine Natur in Gott bedingt sein läßt. Doch diese Ideen sind ihm Grenzgedanken unserer Erkenntnis (extrême limite de nos pensées, que nous pouvons atteindre, mais non pas embrasser). Im Absoluten ist die (relative, weil geschaffene) Freiheit des Menschen gegründet: er kann sich bestimmen, im Sinn der Freiheit Gottes d. i. für das Gute, oder gegen sie d. i. für das Böse. So ist es eine Philosophie, die im Tiefsten als philosophische Intuition und als spekulativer Aufbau ethisch bedingt ist.

Metaphysisch ist Wille und Substanz identisch. Der Wille aber als absolute Freiheit (l'idée suprême-produit la loi de sa vie) ist in sich unbegreiflich und unergründlich. Erst der schaffende Wille des Absoluten hebt über diese Negation hinaus: so wird jener Grenzgedanke metaphysischer Begründung wirkliche Erkenntnis des Wesens, d. h. Gotteserkenntnis. In der Wirklichkeit der Weltschöpfung und in den Erkenntnissen, die sich aus den Tiefen dieser Wirklichkeit erschließen, offenbart sich der absolute Wille. (Dieu n'est pas l'absolu considéré en lui-même, Dieu est l'absolu dans son rapport avec le monde.) Die Weltschöpfung wird „in höherer Synthese von Theismus und Pantheismus" (die nicht eben deutlich ist) zugleich als Offenbarung des göttlichen Wesens (substantiell) gefaßt, eine gewollte Selbstbeschränkung, die wiederum durch das Ziel der Schöpfung, die Einheit mit Gott, aufgehoben wird. Diese freie Tat Gottes will Freiheit: freie ethische Beziehungen schaffen. Erst von hier aus wird auch die Notwendigkeit in der Welt als gewollte Notwendigkeit, im Gegensatz zu einem pantheistischen Determinismus, verstanden; damit ist der Gedanke der Notwendigkeit auch ohne das Schema des Absoluten in seinem Recht und seiner Größe erkannt. Doch die Idee der Freiheit bleibt die übergreifende und beherrschende Idee. Der innere Grund aber für jene schöpferische Tat darf nicht in Gott gesucht werden — damit wäre seine

Freiheit gebunden, nicht absolut —, sondern in den zu schaffenden Wesen: d. h. in der Liebe (Dieu veut l'être créé pour cet être lui-même). Darin ist dem Menschen die Möglichkeit gegeben, in freier Selbstbestimmung die Natur zu verwirklichen, die Gottes Wille ihm bestimmt hat: die Freiheit im Sinne der Freiheit Gottes, d. i. das Sittlich-Gute.

So verketten die Gedanken sich in innerer Geschlossenheit, doch ein Moment fehlt: die Tatsache der Sünde. Denn für Secrétan ist die Wirklichkeit in ihren Tiefen erst durch den Radikalismus und Pessimismus der Sünde erkannt, d. h. anders als sie der Gottesgedanke in sich bedingte. Daher entwirft Secrétan folgende Konstruktion: Die Sünde ist eine den Einzelnen überragende allgemeine Macht und doch wiederum persönliche Schuld. Somit führt der Gedanke auf einen früheren Sündenfall der Menschheit, die (in höherer, nicht eben deutlicher Synthese von Monismus und Monadologie) in ihrer ursprünglichen Wesensform eine wesenhafte Einheit (un seul être) gebildet haben muß. Diese Vorstellung, in sich notwendig, bleibt aber für uns undeutlich, da diese erste Schöpfung durch jene sündige Tat der freien Menschheit, die ihre Natur in Unabhängigkeit von Gott selbst bestimmen wollte, zerstört ist. Jetzt ist die Menschheit nur in den einzelnen Individualitäten, die Einheit ist nur virtuell, doch am Ende der Tage wird die wesenhafte Einheit jener geheimnisvollen Anfänge wiederkehren, nun aber ethisch bestimmt, weil die geschichtliche d. h. sittliche Entwicklung zwischen eingekommen ist, d. h. zugleich in den Formen der Persönlichkeiten. In alle diese Zusammenhänge ist auch die Natur in ihrem Werdegang hineingezogen. Die zweite Schöpfung ist Anfang der Erlösung, — hier setzt eine voluntaristische Metaphysik der Trinität ein, — und die Erlösung selbst vollzieht sich in geschichtlicher Entwicklung durch die Wesensmitteilung Gottes (des Sohnes): die absolute Höhe dieser Einigung ist Jesus Christus. Das Geheimnis des Christentums aber ist die unio mystica mit Christus, Heil und Heiligung, beides in Einem: Bedingung und Prinzip ist jedoch der sittliche Willensakt des Glaubens. Damit kehrt das Metaphysische und Mystische zu seinem Ausgangspunkt und innersten Grunde zurück: zu dem Gedanken sittlicher Freiheit und Pflicht.

Daß diese Metaphysik trotz der Klarheit ihrer Impulse und Ziele nicht immer in ihren konstruktiven Ideen deutlich ist, daß diese Metaphysik oft auch brüchige Zusammenhänge in sich trägt, das trat

scharf hervor. Schelling steht wider Kant; das Kosmologische überwuchert die Linien des Ethischen. Das bestätigt die Entwicklung der philosophischen Gedankenwelt Secrétans selbst. Von der metaphysischen Spekulation sieht er ab, sie ist ihm innerlich fremd geworden; das Sittliche in seiner inneren Notwendigkeit ist ihm das Wesentliche, und er meint: daran festhalten heißt vielleicht in Wahrheit alles bewahren, denn die Suprematie des Ethischen ist das Lebenselement des modernen Gedankens.

Wenn wir zurückblicken: das Apriori des Sittlichen steht voran, und der Glaube an sittliche Notwendigkeiten gewinnt konkrete Gestalt durch die Erfahrung, durch die sittliche Freiheit der Persönlichkeit, des Einzelnen, und durch die sittliche Kraft des Zusammenhangs, der Einheit, denn beides offenbart und bindet sich in dem höchsten Gedanken, in dem der Liebe. So geht der Weg vom sittlichen Bewußtsein zur sittlichen Wahrheit, und von dort aus zur theologischen Wahrheit (la pensée qui cherche à se mettre d'accord avec elle-même ne trouve de solution que dans les doctrines chrétiennes), doch in freier Deutung. In der Klarheit und Festigkeit eines philosophischen Idealismus schließt sich zusammen: in Antithese gegen einen pantheistischen Determinismus die spekulative Konzentration, die durch das Irrationale des schöpferischen Geistes und die Freiheit des sittlichen Geistes innerlich bedingt ist, in Antithese gegen einen intellektualistischen Panlogismus ein spekulativer Voluntarismus, dessen Metaphysik nicht durch die Idee des Unbewußten, sondern durch geistige Zwecke und Ziele bestimmt ist und der die radikalen Schärfen und tragischen Impulse des Pessimismus in die höhere Einheit der Vernunftideen aufnimmt und so überwindet.

Eben weil es in aller Unvollkommenheit doch eine Philosophie ist, die in sich die Weite des Metaphysischen, die Energie des Ethischen und die Tiefe des Religiösen zu vereinen sucht, daher die starke Wirkung Secrétans im französischen Protestantismus.

3. Kapitel.

Die Eigengesetzlichkeit der Religion und die Theologie.

Es gilt auch für das Frankreich der Gegenwart, daß die Religion für viele wieder eine Wirklichkeit geworden ist. Es ist freilich oft ein verborgenes, oft ein unbewußtes Leben. Doch öfter tritt es

deutlich und charakteristisch zutage: In der Entstehung und dem Umsichgreifen vieler verworrener, allerlei Tiefsinn in Unsinn verkehrender kleiner Kulte in der Hauptstadt (Bois, Les petites religions à Paris). In dem Suchen nach einer Religion der Zukunft, nach der Wahrheit von morgen, wie es oft heißt (L'Arréat, Les croyances de demain 1898). In dem Bestreben, den auf das „Vernünftige" und „Wissenschaftliche" beschränkten Gedankengängen einer sonst gut orthodoxen und klerikalen Libre-Pensée einen zusammenfassenden Abschluß und innerliche Vertiefung zu geben durch eine Art überragender Intuition (G. Séailles, Les affirmations de la conscience moderne 1904). Und endlich in dem Widerhall und dem Ansehen der Versuche, den naturwissenschaftlichen Determinismus als absolute Weltanschauung zu erschüttern und zugleich der Freiheit der Wissenschaft und der Innerlichkeit der Religion Raum zu geben (E. Boutroux, H. Poincaré). Doch vorerst ist noch die Religion mehr nur ein Problem, ein Fragen, Ahnen, Suchen. Aber es ist gegenüber der Epoche 1810—1850 die Wandlung in den charakteristischen und bewegenden Kräften des geistigen und religiösen Lebens deutlich. Man könnte vielleicht sagen: nicht mehr das Christentum ist das Problem, sondern die Religion. Die unmittelbare Einstellung auf das Christentum, auch in aller Kritik, Negation und Antithese, diese selbstverständliche Unmittelbarkeit für die Probleme des geistigen und religiösen Lebens ist gewichen. Das religiöse Problem wird für das Bewußtsein in sich unabhängiger. Die innere Orientierung hat sich verschoben, und damit die theologische Fragestellung.

Auch im Protestantismus ist dies Fragen neu erwacht. Und wie vielgestaltig ist diese Bewegung: scharf umrissene Welt- und Lebensanschauung, geheimnisvolles, stillverborgenes Erleben der Seele, soziale weltumfassende Erlösung, Gott als das höchste Gut der Seele, Gott als der schöpferische Herr der Welt, — all das steht hinter der einen Frage: was ist Religion? — So wird es verständlich, daß für die theologische Arbeit des französischen Protestantismus das Problem in den Vordergrund gerückt ist, die selbständige Eigenart und den Eigenwert, das Eigenleben und die Eigengesetzlichkeit der Religion herauszustellen und für die dogmatische Erkenntnis durchzuführen.

Dieses Ziel ist in der Sache und in der Methode zu erkennen, und als unmittelbare Wirkung tritt hervor: der Wille zur Befreiung

im Sinn der Reduktion, zur Abstreifung der traditionellen Hüllen, und der Wille zur Vereinfachung im Sinn der Konzentration auf wenige große Impulse. Sei es durch Rückgang auf eine spekulative Grundidee, die aber Leben und Wirklichkeit bedeuten will, oder auf die religiösen Gedanken, die Jesus verkündigt hat. Ueberall sind die Prinzipien Schleiermachers wirksam; sie werden oft durchaus mit den Kautelen Franks aufgenommen; aber die Durchführung verläuft sachlich in anderen Linien, und daher sind es in Religion und Dogma andere Ergebnisse. Selbst ein Bouvier, der unmittelbar von Schleiermacher und der deutschen Vermittlungstheologie (Neander) ausgegangen ist, und hernach die dogmatischen Entwürfe eines Ménégoz und Sabatier, die in die Epoche nach Ritschl fallen, führen doch viel schärfer die Antithese Geschichte und Idee sachlich in der Richtung auf die Idee durch und zugleich die Interpretation der Geschichte im Gegensatz des Evangeliums Jesu zum Evangelium von Christus. D. h. trotz der antimetaphysischen Wendung der dogmatischen Gedanken ist doch der dogmatische Typus Pfleiderers und Lipsius' von stärkstem Einfluß gewesen. Diese eigenartige Kombination der Linie Schleiermacher—Ritschl bleibt als die entscheidende Entwicklung deutlich. Doch ist zugleich auch in den religiösen und dogmatischen Motiven und Impulsen kräftige Einseitigkeit unverkennbar, es fehlt die Fülle und Tiefe der Spannungen, die bei Schleiermacher und Ritschl in innerer Geschlossenheit zusammengefaßt sind.

Für die Zeit der Anfänge und Uebergänge ist Bouvier-Genf bedeutsam, der Höhepunkt stellt sich dar in Ménégoz-Paris und Sabatier-Paris (und etwa Chapuis-Lausanne), als schwächere Nachklänge und Ausklänge mögen J. Réville-Paris und Ch. Wagner-Paris gelten.

Für A. Bouvier (1826—1893) [1]) ist die Dogmatik die wissenschaftliche Ausprägung des christlichen Bewußtseins. Und zwar vollzieht sich die religiöse Erkenntnis in drei Stufen: im Glauben, dem unmittelbaren intuitiven Schauen und Ergreifen der göttlichen Wirklichkeit; in der Erfahrung, als dem höheren Ausdruck dieser Intuition, wie er durch Beobachtung und Beurteilung gewonnen wird; und in der Spekulation, der Uebertragung des Lebens in Ideen, und zwar der organischen Gestaltung dieser Ideen in

1) Vgl. die umfangreichen Auszüge in der Monographie von Roberty: A. Bouvier. 1901.

den Kategorien des Denkens, einer Form der Erkenntnis, die eine wechselnde Aufgabe relativen Wertes ist. Daher ist methodischer Ausgangspunkt das religiöse Bewußtsein des Dogmatikers; es tritt hinzu eine kritische Uebersicht über die geschichtliche Entwicklung des christlichen Bewußtseins im Dogma; aus diesen beiden erwächst die Lehre: steter Entwicklung fähig. Doch diese Erfahrungstheologie wird dahin eingeschränkt, daß auch der möglichen Erfahrung, dem Erfahrbaren, in der Dogmatik eine Stelle zukomme. Vor allem aber: es wird wohl die legitime Autorität des christlichen Bewußtseins hervorgehoben und betont, daß es über die Schrift richte (testimonium spiritus sancti im Sinne Luthers), aber auch die normative Erfahrung der Bibel als die Quelle der Dogmatik bezeichnet; in dieser Gedankenreihe ist die christliche Erfahrung nur das notwendige Organ der religiösen Erkenntnis.

Dennoch wird Bouviers Theorie als psychologische Methode oder Methode der Erfahrung beurteilt. Das ist durchaus charakteristisch für das Empfinden im französischen Protestantismus. Eine scharfe Scheidung zwischen dem Prinzip und dem Mittel der Erkenntnis wird dort nicht vermißt; kaum wird zwischen jenen Bestimmungen eine Abweichung erkannt. Es ist eben die Methode, wie sie der Wissenschaft und der Religion zugleich entspricht. Dieses Urteil ist mannigfach bedingt: daß so das geschichtliche Verständnis der Schrift nicht abgesperrt ist, sie wissenschaftlich frei bleibt von der orthodoxen Tradition; ferner dadurch, daß im Gegensatz zu einer absoluten Erkenntnis der absoluten Wahrheit das subjektive Kriterium, das in dem Gedanken des Glaubens liegt, als das wissenschaftlich und religiös notwendige Mittel religiöser Erkenntnis betont ist; endlich auch durch die Art, wie der Wahrheitsbeweis geführt wird: die Wahrheit der christlichen Religion ist nicht in der Autorität der Schrift durch Inspiration, Wunder und Weissagungen begründet, sondern die Bedeutung der Schrift ist auf die innere Wahrheit und diese auf das Erleben gestellt; dies Moment, an sich diesem Zusammenhang fremd, kommt tatsächlich zumeist für Empfinden und Urteil schon hier auf das stärkste in Frage. — Es ist eigen, wie gerade in einer Kirche des Calvinismus das testimonium spiritus sancti internum stark in seinem persönlichen und innerlichen Charakter zurücktreten konnte, daß das äußerlich gefaßte supranaturale Moment (Beweis durch Wunder usw.) für das religiöse Empfinden und die theologische Diskussion als das Entscheidende sich vorschob.

Und weil diese autoritative Beweisführung für die Religion zurücktrat hinter den Gedanken der Erfahrung, erlebter Gewißheit, so wurde mit diesem Wege zur Religion, dieser Selbstvergewisserung der Religion unmittelbar verbunden die dogmatische Methode, die Erkenntnis des Christentums durch Erkenntnis des christlichen Bewußtseins zu gewinnen. Doch das religiös Ueberragende ethisch normierter Autorität und das Bedingende des objektiven Geistes und anderseits die Notwendigkeit persönlicher Gewißheit und subjektiver sind nicht Gegensätze; denn die Wahrheit christlicher Gotteserkenntnis Erfassung fordert ein geschichtliches Verständnis der Schrift; und zugleich: die Autorität für den Glauben will im Glauben, d. h. religiös-kritisch aufgenommen sein.

Doch bei Bouvier gestaltet sich Form und Gehalt der Dogmatik unabhängig von seinen methodischen Erwägungen durch die spekulative Theorie von einem göttlichen Leben. Die christliche Tatsache ist Gefühl, d. h. formell: reiner Geistesakt, inhaltlich: das Streben nach dem Besitz des unendlichen Objekts und die Besitzergreifung der Welt in seinem Namen. Dies Objekt, wie es die Offenbarung enthüllt, ist göttliches Leben. Das Göttliche aber steht nicht im Gegensatz zum Menschlichen, sondern zwischen göttlichem Geist und menschlichen Geist ist kein Unterschied der Natur. Der Mensch fühlt diese Einheit in dem Bewußtsein unwillkürlicher Anziehung und innerlichen Einklangs. So ist das Leben in seiner Entfaltung Harmonie, weil es Allgegenwart des Geistes ist. Dieses Leben ist Einheit, und das All ist die Offenbarung dieses Lebens, vom Unpersönlichen an, nur daß es hier latent bleibt, bis zum Persönlichen, als deren tiefste, vollkommene Entfaltung der christliche Glaube Jesus Christus erkennt. Anfangs hatte Bouvier in Jesus einen wirklichen, schöpferischen Neuanfang gesehen, hernach aber war ihm dieses Geheimnis im Wesen gleich dem Rätsel jeder Persönlichkeit und alles nur wie eine naturhafte Aufwärtsbewegung. Jene fortschreitende, geordnete, harmonische Entfaltung des Lebens weckt in ihm eine „derartige Bewunderung, daß man sie Anbetung nennen könnte", für das All und den Allgeist. Dies gibt der Rede vom göttlichen Leben schon eine bestimmtere pantheistische Färbung.

Inhalt der christlichen Offenbarung ist das göttliche Leben in seiner Fülle: das ist die grundlegende These seiner Theologie. Von hier aus gestaltet er die Konsequenzen. Vor allem für die Gotteserkenntnis: Gott selbst, das göttliche Ich ist nur eine notwendige

Hypothese der Spekulation, — Objekt des Glaubens und der Erfahrung ist allein das immanente göttliche Leben. Und dies ist, wie er später es gedeutet hat, nicht eigentliche Beziehung zu Gott, sondern ein Zuströmen und Einströmen des Geistes in uns. Denn Christi einzigartiges Erlebnis des transzendenten Gottes bleibt uns verschlossen, nur jenes göttliche Leben wird uns in der geistigen Gemeinschaft mit seinem Geist zuteil. Daher die Auffassung der Trinität; er nimmt drei Momente der Entwicklung an: die Transzendenz Gottes des Vaters, die Immanenz Gottes als des göttlichen Lebens in der Welt (wie es in Christus inkarniert war) und die mittelbare, unpersönliche Kraft des Geistes. — Es kreuzen sich deutlich die widerstrebenden Elemente eines spekulativen Pantheismus und der christlichen Gotteserkenntnis.

Wie schon hie und da hervortrat, zeigt auch die Christologie — nur stärker noch und besonders charakteristisch — das gleiche Schwanken. Christus ist die lebendige Verkörperung und die geschichtliche Kraft des Evangeliums, und erst durch ihn strömt diese Kraft in die Seelen über: „ihr Glaube ist zum Teil sein Werk." Diese Bindung an Christus wird so stark empfunden, daß er von den vielen, denen Christus fremd geblieben ist, eine Entscheidung nach dem Tode für oder gegen Christus annimmt. Denn Jesus hat durch seinen Tod, durch diese Umgestaltung brutaler Wirklichkeit in eine Tat der Liebe, Gott gegeben, was er von der Menschheit verlangte, die Selbsthingabe: Versöhnung und Sühne zugleich und eine Verherrlichung der ewigen ethischen Gesetze (tu te substituas, par l'acte spirituel de la sympathie vivante, à ces pécheurs que tu aimais). Es ist charakteristisch, daß diese Wertung Jesu eine ganz andere religiöse Stimmung und Bestimmtheit der Gedanken verrät, daß an der Persönlichkeit Jesu sein System zerbricht. Daher faßt er in diesem Zusammenhang auch als Offenbarung (nicht den gleichartigen, wenn auch keineswegs gleichmäßigen Strom göttlichen Lebens, sondern) in besonderem Sinn die Erlösung. Doch dieses andere Verständnis von Religion und Offenbarung wird hernach dem System eingefügt. Zugleich mit einer Wendung in der dogmatischen Fixierung des Gedankens der Sünde: erst als eine Auflehnung des Willens empfunden (1865), in seinen dogmatischen Vorlesungen als Störung und Verwirrung der allgemeinen Harmonie göttlichen Lebens, als Feigheit des Geistes charakterisiert, wird sie schließlich mehr nur als Unkenntnis und Ohn-

macht gefaßt (1879). So wird verständlich, daß der Glaube sein charakteristisch besonderes Gepräge verliert und allgemein als Bewegung hin zum göttlichen Leben gedeutet wird.

Bouvier hatte sich als Ziel gesteckt: die Ursprünglichkeit und Innerlichkeit des Christentums in ihrer Frische und Kraft aus Verstaubung und Verflachung zu befreien. Aufrichtige Verehrung hat ihm vor allem die Befreiung vom philosophischen Dualismus gedankt. Es ist die Tradition des deutschen Idealismus. Aber es ist in charakteristischem Aufriß die Religion nicht von der Philosophie des absoluten Geistes aus als Anschauung und Erkenntnis gefaßt, sondern als Mystik, reine Innerlichkeit, — ein Versuch, das unmittelbare Leben des absoluten Geistes zu ergreifen und christlich zu determinieren. Und eben weil es mehr Psychologie der Innerlichkeit ist als die Klarheit und Festigkeit des philosophischen Gedankens (vgl. Biedermann), mehr die unmittelbare Bewegung des religiösen Lebens als geistiges Innewerden, so ist auch das Unscharfe und Zerfließende in diesem „spekulativen Monismus" nicht verwunderlich.

Für die Erkenntnis, daß Religion ein Leben eigener Art sei, für dieses Ziel in seiner ganzen theologischen Tragweite tritt vor allem E. Ménégoz ein [1]). Ihm stellt sich aber das religiöse Leben in seinem Wesen anders dar. Gegen die Philosophie hat er Mißtrauen und kräftige Abneigung, denn sie ist ihm notwendig der Weg zu absolutem Skeptizismus. Er, der lutherische Theologe, will Wahrheit und Wirklichkeit der christlichen Religion wiederum von dem schlichten und tiefen Gedanken der Rechtfertigung aus erfassen, doch zugleich diesem reformatorischen Prinzip eine neue Form und Wendung geben. Denn es war alt geworden, als Erinnerung an die Kämpfe einer großen Zeit ehrwürdig, gewiß auch respektiert, doch oft nur als Antiquität. Denn es schien in seiner religiösen Wirkungskraft erschöpft und durch andere religiöse Fragen in seiner entscheidenden Bedeutung überholt zu sein. Diesem Urteil und dieser Stimmung tritt E. Ménégoz in dem energischen Versuch entgegen, aus den uns fremd gewordenen Formeln und Begriffen des Dogmas die religiösen Werte herauszulösen und diese Wahrheit als Antwort für die religiösen Fragen der Gegenwart zu gestalten.

1) Vgl. Publications diverses sur le fidéisme I [2] II 1909. — Zur Kritik: Lobstein ThLZ 1900 529. Lasch, Die Theologie der Pariser Schule, 1901. Doumergue, Les étapes du fidéisme 1906 (dagegen Ménégoz II 321), und Le dernier mot du fidéisme 1907 (dagegen indirekt Ménégoz II 424). Haldimann, Le fidéisme 1907.

a) Das Wesen der Religion. Religion ist ihm Intuition, unbeweisbar, und doch von innerer Selbstgewißheit, eine Intuition, die Gottes Willen erkennt. Diese allgemeine Bestimmung gestaltet sich unter dem Zwang der Wirklichkeit des Lebens dahin: Religion heißt Gnade der Sündenvergebung. Hier scheidet sich erlebte Religion und philosophische Weltanschauung. Nur so kommen wir zu einem wahrhaften inneren Leben: Gott selbst sagt dies uns, und nur er kann es sagen. Diese Beziehung von Religion und Offenbarung stellt eine unmittelbare Lebenseinheit dar; denn Gott redet im religiösen Bewußtsein, d. h. der Gedanke der inneren Erfahrung steht voran. Doch dieser Gedanke wird begrenzt: tantum de veritate quisque potest videre, quantum ipse est. Daher wendet sich das religiöse Bewußtsein, wenn es seiner inneren Artung folgt, gegenüber den mannigfachen Erscheinungen der Geschichte doch stets Jesus zu. Und er hat auf die Frage aller Religionen die Antwort: zum Leben und Heil kommen wir allein durch den Glauben, Glaube aber heißt: zu Gott gehen und bei ihm bleiben (la vie de l'âme dans ses rapports avec Dieu). Der Glaube ist die Religion.

Das sieht er durch den Gang der religiösen Entwicklung bestätigt, wie von ihr die Schrift Kunde gibt. Denn die Entwicklung stellt dieses ihr latente Prinzip des Glaubens immer klarer heraus: als Gehorsam gegen das Gesetz Gottes bei Moses, als Gottesfurcht in Treue gegen den Gott Israels bei den Propheten, als Buße bei Johannes dem Täufer und als reine Hingabe des Herzens an Gott bei Jesus. Diese Entwicklungsreihe — an sich mehr dogmatische Konstruktion als geschichtliches Verständnis — ist ihm noch in andrer Wendung bedeutungsvoll: auch heute folgt dies Dogma der gleichen fortschreitenden Bewegung bei den einzelnen Völkern und Menschen gemäß dem Grad ihrer geistigen Entwicklung und Kultur, d. h. diese rekapitulieren in sich den Stufengang der Entwicklung, fast im Sinn der morphologischen Gesetze.

Jesus hat diese Erkenntnis: sola fide in ihrer absoluten Form gebracht. Doch die Krisen der Folgezeit forderten zur Wahrung des Prinzips eine Näherbestimmung. Daher fügte Paulus hinzu: ohne die Werke des Gesetzes, und Luther: nicht durch die guten Werke; Ménégoz selbst formuliert die Antithese: durch den Glauben (foi) und unabhängig von den Glaubensmeinungen (croyances), — so formuliert er den Gegensatz zur Neigung der Orthodoxie, den Glauben auf die Beugung unter das Dogma zu beschränken, und

zur Tendenz des Rationalismus, christliche Religion und werktätige Liebe gleichzusetzen. Damit war (im Gegensatz zu Bouvier) das protestantische Prinzip des Glaubens wieder in seiner religiösen Innerlichkeit, bestimmter und in lebensvoller Wirklichkeit erfaßt. Dieser Glaube ist nicht etwa als verdienstliche Leistung gemeint. Er ist freie Tat des Menschen und Gottes Schöpfung zugleich; in diesem Widerspruch gegen formelle Logik sieht er die Kraft und Tiefe des religiösen Gedankens. Denn Gnade ist Gabe der Selbstbestimmung im tiefsten Sinn (servire Deo libertas est).

b) Religion und Gotteserkenntnis. Schwankend bleibt Stellung und Wert der Glaubenserkenntnis, soweit sie notwendiger Ausdruck des Glaubens selbst ist. Es ist dies auch der umstrittenste Punkt in seiner Theologie. In einer Auseinandersetzung mit E. Vaucher-Paris umschreibt er das sola fide ganz charakteristisch durch die Worte: welches auch die Glaubensanschauungen seien, wahre oder falsche [1]), d. h. in dem Sinn: nicht etwa kann man die Glaubensanschauungen haben, die man haben will, sondern man hat die, die man haben kann. Dabei muß er zugeben, daß in dem Glauben als einer Tat des Ich doch auch ein — wie er es nennt: intellektualistisches Moment, eine religiöse Wahrheit steckt. Und so beschränkt er das Abweichende seiner Meinung schließlich auf den Widerspruch gegen die Ausdehnung des Glaubensgedankens auf die altorthodoxen Lehrfestsetzungen. In welchem Sinne dies gemeint ist, zeigt seine Scheidung zwischen der religiösen Wahrheit in der Frage nach dem Heil — da ist sichere Erkenntnis notwendig — und zwischen der religiösen Wahrheit an sich — da ist die Unvollkommenheit Gottes Wille (nach 1 Kor. 13, 8—12). Doch recht weit steckt er die Grenzen dieses Gebiets; denn er rechnet u. a. die Fragen ein: „Was ist der wahre Gottesbegriff? Der Mensch und sein Los? Freiheit und Uebel? Christus selbst? Seine Offenbarung? Sein Erlösungswerk? Die Antwort wird bei den Einzelnen verschieden sein, bei manchen auch zu verschiedenen Zeiten abweichen, Gewißheit in einigen Fragen und Zweifel oder die Erkenntnis bleibender Unsicherheit in anderen Fragen." Also (ähnlich wie bei Bouvier — methodisch) abgesehen von der Frage nach dem Heil nur eine vielfältige, wandelbare und bedingte Wahrheit. Und doch

1) Vgl. die anderen Formeln: l'homme est sauvé par sa foi saisissant la grâce de Dieu oder nonobstant ses erreurs de croyances oder indépendamment de la correction de ses croyances et nonobstant . . .

ist für ihn das Streben nach Wahrheit objektiv Heilsbedingung, da die Wahrheit das Leben bestimmt und beeinflußt; aber entscheidend ist das Leben allein.

Alles ist stete Bewegung des Gedankens. Nur die Heilsgewißheit des Glaubens ist ihr entnommen. Doch zum Wesen dieses Glaubens gehört die Beziehung auf Gott: eben daß er Glaube an Gott ist (cet élément intellectuel constitutif de la foi). Doch auch in der Form des Glaubens an Jesus Christus. Und diese Form ist notwendig für alle, die ihn wirklich erkannt haben. Denn an Christus glauben heißt nichts Anderes, als an die (größte) Offenbarung Gottes in der Menschheit glauben, und so schließt dieser Glaube den Glauben an Gott ein. Doch diese inhaltlichen Bestimmungen werden eingeschränkt [1]). Die Notwendigkeit bewußten Gottesglaubens wird abgelehnt; so kann ein Glaube an die Tugend, an das ethische Ideal unbewußt Heilsglaube im religiösen Sinne sein; auch religiöse Verworrenheit und Irrung (soweit sie nicht ethische Schuld ist) sperrt nicht dem Heilsglauben den Weg. Das Gleiche gilt ihm von der Meinung, Jesus habe nicht gelebt, so seltsam ihn diese These an sich anmutet. Durch all diese Einschränkungen wird es unmöglich gemacht, das „intellektualistische Element" des Glaubens näher zu bestimmen oder auch nur allgemein in seiner Wesensart zu erfassen. Zugleich ist eine innere Wesensverbindung dieses Momentes mit den anderen, Gefühl und Wille, unmöglich. Denn ethischer Atheismus, Pantheismus, Monotheismus ist als mögliche Folie eines in seinem tiefsten Wesen doch christlich bestimmten Heilsglaubens gedacht. Dies ist auch psychologisch mit einer lebensvoll erfaßten Einheit des Glaubens unverträglich.

Meist kehrt in all diesen Ausführungen als Argument von ausschlaggebender Bedeutung wieder, daß die zentrale These christlicher Dogmatik nicht die logische Konsequenz einer Verdammung der Nichtchristen in sich schließen dürfe. Die Forderung (z. B. A. Bouvier, J. Bovon), daß wir uns an die Erkenntnis: „es ist in keinem anderen Heil . . ." halten müßten, Gottes Güte und Weisheit aber die (für uns unerkennbare, doch im Glauben gewisse) Möglichkeit habe, auch an diese Anderen die persönliche Entscheidung über Christus heranzubringen, — diese Forderung, die gleich sehr bestimmter dogmatischer Selbstbesinnung wie dem unmittelbaren Lebens-

1) Vgl. II 555 ff. (auch 190 ff.) — II 498, I 73 ff. — I 274.

gefühl einer starken und kraftvollen Religion entspricht, wird abgelehnt, denn sie sei keine dogmatische, sondern eine religiöse Lösung. So urteilt mit Ménégoz auch Sabatier. Doch eben dies Wesen des Christentums als Religion in der ursprünglichen Kraft und Frische ihres Lebens will die Dogmatik erfassen.

c) Religion und Dogma. Das gleiche Motiv, die Innerlichkeit des Glaubens zu wahren, schlägt durch in der Frage nach der Unabhängigkeit der Religion. Die Argumentation wider wissenschaftliche und philosophische Elemente im Glauben bewegt sich in Anlehnung an Ritschl und Sabatier. Vor allem aber will er jede innere Bindung der christlichen Religion an die Geschichte ausgeschaltet wissen. Seine Gedanken gruppieren sich um zwei Erwägungen. Vorerst: nur der Sinn, den wir einer geschichtlichen Tatsache (wie dem Tode Christi) beilegen, nicht diese Tatsache selbst, kann religiös sein. Doch gilt, daß auch nicht eigentlich das Verständnis für den Sinn der Geschichte, sondern erst das Erleben einer Tatsache in ihrer inneren Bedeutung die religiösen Werte der Geschichte lebendig macht. Aber so stehen Geschehen und Sinn des Geschehens in festen inneren Zusammenhängen. Die Entscheidung liegt für ihn in der andern Erwägung: die geschichtliche Methode verlangt unverkürzte Freiheit, und so wäre die christliche Religion stets gefährdet; daher muß die Religion auch von der Geschichte unabhängig bleiben und die Wahrheit der inneren Religion von den historischen Formen der Religion geschieden werden.

Diese konkreten Formen des Christentums sind nicht ohne die lebendige Einheit einer Weltanschauung und Lebensauffassung möglich, daher strömen philosophische Gedanken, Elemente der geschichtlichen Entwicklung ein. Es ist die Aufgabe theologischer Wissenschaft, Ewiges und Zeitliches herauszukennen und zu scheiden. Handhabe als Prinzip und Norm für diese Erkenntnis ist ihm der Gedanke der Offenbarung: die Gegenwart Gottes in der Seele, der innere Gott ist die souveräne Autorität, — „darauf müssen wir die Theologie aufbauen". Doch das religiöse Bewußtsein ist individuell begrenzt und nicht frei von Irrtum. Ausgleichend tritt der Begriff eines Kollektivbewußtseins der Menschheit ein. Doch wie das Bewußtsein des Einzelnen der letzte Grund seiner religiösen Ueberzeugung ist, d. h. ihm die Frage nach der Wahrheit seiner Religion löst, so ist dies persönliche Bewußtsein auch das notwendige Kriterium jenes Allgemeinbewußtseins, d. h. bei ihm steht auch die

letzte Entscheidung über das Wesen der christlichen Religion. Und dies wird dahin begründet, daß nur so Verständnis und innere Aneignung möglich ist, das individuelle Bewußtsein ist notwendig Prinzip und Norm der Erkenntnis, weil es das unerläßliche Mittel dieser Erkenntnis ist. Diese Erwägungen leiten über zu der reinsten Entfaltung des religiösen Bewußtseins, d. h. der höchsten Offenbarung Gottes, in Jesus. Wesentlich ist ihm nur die Verkündigung Jesu selbst [1]). Diesen Doppelcharakter der Autorität: Gottes Geist in der Geschichte und Gottes Geist in uns selbst, in der Harmonie seiner ursprünglichen Einheit zu erfassen, ist das nie erreichte Ziel theologischer Wissenschaft. — Diese dogmatische Methode steht unter den gleichen Impulsen und Schwierigkeiten wie in der Theologie Bouviers.

Diese Auffassung von Christentum und Theologie hat sich weithin im französischen Protestantismus durchgesetzt, ein Einfluß lutherischer Konzeptionen, der im Calvinismus Frankreichs bedeutsam ist. Es ist ein Versuch, das Eigenleben der Religion zu erfassen und wirksam in sich, wie es von inneren Zusammenhängen eigner Art durchwaltet ist, zu sichern. Diese Erkenntnis aber, daß Religion Innerlichkeit, Geheimnis und Tiefe persönlichen Lebens, Praxis

1) I 342. Das religiöse Bewußtsein Jesu ist für Ménégoz der entscheidende Gesichtspunkt. Wohl sieht er (II 271—316, auch I 84 ff.; II 390 ff.) im Tode Jesu ein freiwilliges Opfer, um Andere zu retten, auch eine Sühnung in gewissem Sinn, doch nur für die schon begangenen Sünden; von dem Gedanken aus, daß auch in der Strafe der Sünde die Menschheit solidarisch sei: eben diese Solidarität habe Jesus schmerzhaft erfahren. Daher jene gelegentliche Aeußerung. Doch es ist nicht irgendwie ein Hauptstück seiner Verkündigung. Und Pauli Lehre sei keine Religion, sondern Dogmatik, daher für uns unverbindlich. „Der Glaube an das gnädige Herz des himmlischen Vaters genügt uns völlig.“ Gewiß hat Jesu Tod höhere, aber uns verborgene Gründe gehabt. Uns sind hierin nur individuelle Hypothesen möglich. Ménégoz selbst sieht hierin das Gesetz einer Solidarität der Menschheit geoffenbart, ein göttliches Gesetz in seinen schmerzlichen und gesegneten Konsequenzen, doch ohne es zu verstehen. An anderer Stelle rede er von dem Segen dieses Todes für die Gemeinschaft des Glaubens mit Jesus: nicht in Beziehung zur Sündenvergebung, doch als Quelle des Mutes und der Kraft im Leiden; auch andere Linien deutet er an: der Tod eines Märtyrers, eines Märtyrers für die Wahrheit, doch im Tode ein Sieg; und ferner die Kraft des heiligen Wortes: Herr vergib — —, und in schwerer Krankheit der Trost in dem Wort zum Schächer. II 550.

des Lebens ist, gewinnt für ihn Form und Gestalt, ohne daß der unmittelbare notwendige Zusammenhang mit der Klarheit und Festigkeit christlicher Gotteserkenntnis zu seinem Recht käme. Glaube ist auch in sich Gotteserkenntnis, eben als Glaube ein Erkennen eigner Art, innerlich bedingt. Dieser geistige Charakter des Glaubens gefährdet nicht die Innerlichkeit der Religion, denn er bedeutet nicht Intellektualismus und Philosophie in den Bezirken der Religion. Schon in der Darstellung trat deutlich hervor, daß die innere Grenze gegen ein Zerfließen in das Unbestimmte fehlt. Scharf treten die charakteristischen Motive dieser Haltung hervor. Vorerst die Schwierigkeit, die Erkenntnis zu umschreiben und abzugrenzen, die zur Gewißheit des Heils notwendig ist. Es gilt das innerlichste und notwendigste Kriterium subjektiver Religiosität. Die Widersprüche persönlichen Lebens und seelischer Entwicklungen spotten aber aller Formeln. Doch was als Freiheit und Zurückhaltung des persönlichen Urteils notwendig ist, da sich die verwickelten und verborgenen Zusammenhänge inneren Lebens als ein Geheimnis uns verschließen, hat nicht in sich als Kriterium und Wahrheit objektiver Religion zu gelten. Diese religionsgeschichtlichen Zusammenhänge, in denen und aus denen heraus die Religiosität der Einzelnen erwächst, verlangen eine Erkenntnis des Wesens in sich. Sonst besteht die Gefahr, die man wider Ménégoz eingewendet hat, daß die innere Stellung eines Paulus und eines Luther vor und nach der großen Wendung ihres Lebens durch die Formeln jener Dogmatik („Fideismus") gleich sehr umschrieben wird. Das Universale der Religion würde das Charakteristische der Religion zersetzen und so mit den Seitenbildungen einer natürlichen Religion, mit diesen geschichtlichen Nebenformen christlicher Kultur und Religion Wesen und Wahrheit der christlichen Religion in ihren ursprünglichen und charakteristischen Impulsen identifizieren. Damit aber wäre letztlich Leben und Entwicklung des Christentums, die charakteristische und revolutionierende Umgestaltung und Erneuerung des Menschen und der Menschheit, stärker gefährdet als durch die Erkenntnis, daß die Schicksale der Nichtchristen ein Problem für uns und ein Geheimnis Gottes sind. — Ein anderes Motiv ist für Ménégoz die Schwierigkeit, den Begriff der Wahrheit in der christlichen Religion abzugrenzen. Er betont das Eigenrecht der Wahrheit, doch die Anerkennung dieses Gedankens wird nicht durchgeführt. Eucken hat darauf hingewiesen, wie schwer es sei, die Grundgedanken so

weit zu fassen, um der Bewegung volle Freiheit zu geben, aber auch bestimmt genug, um dem Denken und Leben eine deutliche Richtung zu geben und der allgemeinen argen Verschwommenheit zu wehren. Wir gewinnen aus der Offenbarung nur durch den Glauben das Objektive und Absolute. Die Probleme und Aufgaben, die hier liegen, sind von Ménégoz nicht eigentlich angefaßt. In innerem Zusammenhang mit diesen Fragen wird deutlich: es ist, in liebenswürdiger Feinheit, die religiöse Erkenntnis, die W. James als den Typus der leichtmütigen Seele charakterisiert hat: der Mensch gibt Gott sein Herz und Gott gibt Frieden und Freudigkeit; es ist das Einfache und Ungebrochene des Empfindens in voller Innigkeit, und zwar nicht als ursprüngliche Naivetät, sondern als milde Weisheit geistiger und ethischer Kultur. Es fehlen die Akzente und Impulse des Außerordentlichen, wie sie geistig in der religiösen Philosophie des Idealismus lebendig sind. Es fehlt in seiner unmittelbaren Stärke das Heroische der Religion: das Zerbrechen der Seele vor Gott, das Ringen um Gott und gegen Gott, der Pessimismus der Sünde und die Paradoxie des Kreuzes, die allbezwingende Macht und radikale Wendung der Erlösung. Daher in der Deutung der Offenbarung die Antithese Jesus—Paulus und die Antithese Evangelium Jesu — Evangelium von Christus.

Die starke religiöse und religiös-kritische Wirkung von Ménégoz wurde ergänzt durch die religionswissenschaftliche Arbeit von Auguste Sabatier (1839—1901)[1]. Durch ihn ist protestantische Theologie auch weithin im Modernismus und in den zünftigen Kreisen der Wissenschaft bekannt geworden.

a) Ursprung und Wesen der Religion. Sabatier gibt eine Art Geschichtsphilosophie, doch ohne eigentlichen religionsgeschichtlichen Unterbau, mehr in logischer Abstraktion. Die Probleme Ursprung und Wesen der Religion sind ineinandergeschoben, und zugleich durch die Frage nach dem Haltbaren, Unanfechtbaren (Problem der Wahrheit) belastet. Er sieht das Grundgesetz geistigen Lebens in dieser Entwicklung: Wille des Ich zu freier Entfaltung, Hemmung durch die Außenwelt, Entstehung des Ichbewußtseins durch die

1) Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire 1897 (deutsch 1898 von Baur). Les religions d'autorité et la religion de l'esprit, a. d. Nachlaß 1904. Ferner: La doctrine de l'expition 1903. La religion et la culture moderne 1898 (deutsch von Sterzel). — Zur Kritik: Lobstein ThLZ 1897, 201; Lasch a. a. O.; Ménégoz I 227, II 1.

innere Spiegelung dieser Erfahrung, Instinkt der Selbsterhaltung als biologische Notwendigkeit, ethische Fort- und Umbildung dieses Willensszieles und dieser Gewißheit in einer höheren Form, der des sittlichen Vertrauens. Daher: „die Frage, die der Mensch in der Religion sich stellt, ist allein die Frage nach dem Heil, und müht er sich zuweilen doch um das Rätsel der Welt, so ist's nur, um das Rätsel des eigenen Lebens zu lösen". Doch Sabatier hat es als eine Mißdeutung abgelehnt, daß dieser — sei es auch: naturalistische Versuch, das Werden zu verstehen, notwendig oder auch nur für ihn selbst eine Aussage über Wesen und Art des Gewordenen in sich schließe, ihm ist Entwicklung Fortschritt auch zu wesenhaft Anderem. So faßt er die Entwicklung nicht im Sinn einer mechanischen (notwendigen, unbewußten) Entwicklung, sondern die geschichtliche Entwicklung ist ihm das Gebiet der persönlich-ethischen Werte [1]). In jene seelische Not des Lebens führt die Wissenschaft nur tiefer noch hinein. Denn sie stellt als ihr Ziel dar, alle ihr erreichbare Wirklichkeit als absolute Gesetzmäßigkeit zu verstehen. Mensch-sein heißt aber: dem sich nicht einfügen wollen. Auf den Reflexionen dieser Art liegt ein eigener Ton. Sie zeigen, daß der Konflikt in dieser Pointierung sein persönlichstes Erleben und Anliegen war. Und so deutet und versteht er das Suchen seiner Zeit überhaupt. Doch er sucht jenen ursprünglichen Widerspruch des Lebens in seiner ganzen Ausdehnung zu umfassen: im Genießen des Schönen, im Wollen des Guten, im Erkennen des Wahren tritt es ihm entgegen: die pessimistische Wertung der Lebensfreude, der unheimliche Druck der Sünde, und die faustische Melancholie des Nicht-wissen-könnens, das sind ihm die Aeußerungen jenes Grundgefühls.

Die Lösung sieht Sabatier in dem Gefühl absoluter Abhängigkeit gegenüber der Souveränität Gottes; in diesem Gefühl ist aber unmittelbar die Gottesgemeinschaft (la présence mystérieuse de Dieu en nous) und damit irgendwie auch der Gedanke des Göttlichen gesetzt. Erst dieses Bewußtsein gibt jenem Lebensdrang des Menschen die Klarheit und Kraft vertrauender Gewißheit. So wird dem Menschen die Religion Notwendigkeit zu innerer Selbst-

[1]) Trotz vieler Wendungen, die eine andere Färbung tragen und den Gedanken rein naturhafter Entwicklung nahelegen. Gegen diese Nebentendenz vgl. G. Frommel, Le danger moral de l'Evolutionnisme in Etudes de theologie moderne 305—403.

vollendung. Er fühlt die Herrschaft Gottes über die Seele, wenn er am meisten er selbst ist, wenn seine ethische Persönlichkeit am freiesten ist und alles zu vollkommener Harmonie sich fügt. — Dieser Ausblick auf die ewigen und unendlichen Gründe des Lebens und Seins ist die Konzeption Schleiermachers. Ihr wird die Energie trotzigen Lebensgefühls eingefügt, wie es die Theorie Ritschls beseelt: Gott ist das Ziel unseres Lebens; zu dem passiven Moment der Frömmigkeit tritt das aktive; Religion ist Gebet. Doch wie diese Linien aufgenommen und weitergeführt werden, kehren sie zu den Ideen Schleiermachers zurück und streifen auch hier pantheistische Konzeptionen. Daß trotz jener ausdrücklich angestrebten Korrektur der Einseitigkeit Schleiermachers und trotz der ursprünglichen Anlage der Linienführung (Ursprung der Religion) dennoch die Frage des Woher als die beherrschende sich durchsetzt, diese Orientierung des religiösen Problems zeigt deutlich die inneren Motive und Impulse seiner Frömmigkeit.

Das zweite Werk Sabatiers verrät in vielem eine charakteristische Wandlung. Ein ziemlich abstrakt und weit gefaßter teleologischer Idealismus beherrscht das System. Das Wesen der Religion wird anders bestimmt: Gott und Mensch, beide unter der Kategorie des Geistes erfaßt, durchdringen sich gegenseitig zu völliger Gemeinschaft; näher bestimmt sich diese Religion des Geistes als Religion der Liebe, da in ihr Motiv und Wesen jenes Sich-gebens deutlich wird; als Religion der Freiheit: da das Wirklichwerden dieser Religion innerlich-ethisch bedingt ist, und so, daß ihm das Religiöse und das Menschliche identisch sind; als Religion der Heiligkeit, da dieser Geist eben nichts Anderes ist als Gottes Geist. Auf den Ideen der Freiheit und der Idee der Liebe liegt durchaus der Akzent. Alles ist in dem allgemeinen Schema einer abstrakten Geistesreligion zusammengefaßt. Der Einfluß einer kultur-optimistischen Libre-Pensée ist unverkennbar.

Nicht hinzutretende Ergänzung, sondern tiefere Deutung für das Geheimnis der Religion ist ihm die Erkenntnis, daß Religion und Offenbarung Korrelate sind (nach Pascals tiefem Wort: tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais pas déjà trouvé). Religion ist ihm die subjektive Offenbarung Gottes im Menschen und Offenbarung die objektive Religion in Gott. Die Argumentation für diesen „psychologischen Begriff der Offenbarung" bewegt sich in den bekannten Gedankengängen (vgl. Bouvier, Ménégoz). Dahinter

steht, daß ihm die Immanenz Gottes der eigentlich lebendige Gottesgedanke ist. Quid interius Deo ist das Motto, das er seinem Werk vorangestellt hat. Der Gottesgedanke entscheidet hier wie immer.

b) Religion und Christentum. Geistige Einigung mit dem himmlischen Vater: das ist das christliche Prinzip. In dem Sinne religiöser Einheit, daß alles Wahrhaft-menschliche — Ethische und Geistige — in Gott wurzelt und göttliches Leben ins Herz des Menschen strömt. Doch sind diese Bestimmungen nicht als ontologische Deduktion des Pantheismus gemeint, sondern als Begriff mystischer Koexistenz (où ma raison se perd et où mon coeur adore). Damit ist das Christentum die unüberbietbare, weil in sich vollendete Verwirklichung des religiösen Problems. Doch er empfindet zugleich den Gegensatz geschichtlicher Entwicklung und absoluter Geltung. Diesem Widerspruch sucht er von zwei Seiten her beizukommen. Er überträgt den biologischen Begriff der Intensität, Erfüllung des tiefsten wahrhaft-menschlichen Lebensdranges, auf das Ethische: auf die Kraft, die in dem Gedanken der Einheit von Ethischem und Religiösem lebendig ist; was aber in sich vollendet ist, bleibt unüberbietbar. Sodann sieht er durch die Bindung an die Geschichte, an Jesu schöpferische Erfahrung die Gefahr abgewendet, die jeder höheren geistigen Religion droht: in einen Volksglauben und in eine spekulative Philosophie auseinanderzufallen. In diesen beiden Linien sieht er die Ansätze zu einer Lösung jenes Problems. Hier sind andere religiöse Impulse deutlich als in seinen Ideen über Offenbarung.

Die christliche Religion ist als die vollendete mystische Geistesreligion erfaßt. Die eigentlich ethische Bestimmtheit, der Gedanke von Sünde und Vergebung, wird nachgebracht. Der Gedanke der Schuld ist nicht eliminiert, aber es herrscht vor die Auffassung der Sünde als Elend, als Störung, die aus dunklen Untergründen der Natur aufsteigt. Und doch wird vom Gottesgedanken geltend gemacht: das unerbittliche Gesetz Gottes (sonst wäre die Reue nicht tief) und die unbedingte Gnade Gottes (sonst schlüge die Reue in Verzweiflung um); m. a. W. Gottes Gerechtigkeit und Liebe stehen in innerer Einheit, deren Symbol das Kreuz ist. Doch diese Linien werden nicht verfolgt. Sie sind, wie Ménégoz bemerkt, zu spät aufgenommen, um entscheidenden Einfluß zu gewinnen. Charakteristisch ist, wie in dem zweiten Werke, das sonst an abstrakten farblosen Zügen noch reicher ist, doch — sichtlich unter dem Einfluß

von Ménégoz — dem Gedanken der Sündenvergebung mehr Raum gegeben ist. Jene Unausgeglichenheit tritt damit noch stärker hervor. Doch erkennt er selbst an: die Dinge sind nicht so einfach wie unsere Systeme. Die Logik der Gedanken erschöpft nicht die Wirklichkeit des Lebens.

c) Religion und Dogma. In der Idee der Religion und im Begriff der religiösen Erkenntnis nimmt Sabatier die Anregungen Schleiermachers deutlich in doppelter Linie auf: Kant-Ritschl und entschiedener noch Biedermann-Lipsius. Doch nicht die methodischen und erkenntniskritischen Erwägungen entscheiden, sondern die Impulse der Religion, das Gotterleben und Gotterkennen. Für Sabatier ist Religion die Gegenwart Gottes in der Seele, und alles zielt auf die wesentliche Begründung der Religion in dieser Immanenz Gottes ab. In diese Zusammenhänge tritt, trotz oft andersartigen Formeln und Begriffen, als Rechtfertigung die theoretische Entfaltung des Problems Religion und Dogma.

Er übernimmt die Scheidung zwischen einer kausalen und einer teleologischen Weltbetrachtung, die, in den Einzelwissenschaften vereint, in sich zwei Arten der Erkenntnis sind. Die Einheit sucht er in der Richtung eines idealistischen Monismus, doch erst in Gott ruht die Lösung der Antinomien [1]). Die Welt des Willens (d. h. auch die Religion), die ihr Recht auf die Gewißheit des kategorischen Imperativs gründet, fordert teleologische Anschauung. Zum Wesen religiöser Erkenntnis gehört zudem: subjektive Bedingtheit. Denn sie ist Erkenntnis Gottes in seiner Beziehung zu uns (Immanenz

1) Vgl. Esquisse S. 367 f. Dans son labeur, l'humanité bâtit cathédrale éternelle, dont les deux colonnes maîtresses sont la science et la vie sainte. Elles surgissent lentement du sol et s'élèvent parallèlement dans les airs. Parmi les ouvriers qui travaillent à cette oeuvre divine, les uns se découragent et doutent qu'elles puissent jamais se joindre et former la voûte rêvée. D'autres, par impatience, infléchissent la rectitude sévère des lignes de la construction; mais le travail apocryphe et menteur qu'ils font ainsi, se ruine et se démolit de lui-même, parce qu'il viole la rigueur du plan mystérieux de l'architecte éternel. L'ouvrier religieux est humble; il se garde et de l'impatience qui nous rend infidèles et du découragement qui nous fait lâches. Il vit par la foi, non par la vue; il élève les deux piliers de sa vie intérieure en obéissant aux règles prescrites, sachant que son devoir n'est pas de les faire converger arbitrairement et se joindre avant l'heure, mais, pierre à pierre, de les édifier toujours plus hauts, plus solides et plus droits.

des Objekts: Gott) und Erkenntnis der wissenschaftlich konstatierten Welt in ihrem Wert, d. h. in ihrer Beziehung zum Geistesleben. Bedeutsam ist endlich: der symbolische Charakter der religiösen Erkenntnis. Er zieht zum Vergleich die Kunst heran: ihre Aufgabe ist, das Unsagbare doch zu bezwingen, sie ist Ausdruck eines Lebens, das die Form zugleich verhüllt und offenbart, sie hat ihr Ziel erreicht, wenn die schöpferische Intuition nacherlebt wird. So gilt auch von der Religion: sie muß das Unsichtbare durch das Sichtbare, das Ewige durch das Vergängliche denken und aussprechen. Aber dahinter steht ein Ahnen, daß in Natur und Geisteswelt das Prinzip des Seins seine absolute Energie in parallelen Formen kundgibt und so die Symbole verborgenen machtvollen Analogien entsprechen. Die Offenbarung Gottes durchbricht diese Formen nicht, da sie notwendig an die Art unserer Erkenntnis gebunden ist. Und auch die Wissenschaft der Dogmatik ist nur eine höhere Form des Symbolismus; denn „klärt" sie die Gedanken der Frömmigkeit zu Ideen ab, so geht der religiöse Gehalt verloren. Hier setzt stark betont die Idee der Entwicklung ein: die Symbole sind wechselnde geschichtliche Formen. Der Gedanke bleibender normativer Symbole geht, wie verloren, nebenher. Und doch heben hier die Probleme erst an. Das Kriterium des Urteils, das Sabatier gibt: Kraft und Einfachheit, und das ihm alle religiösen Worte Jesu deckt, ist in sich völlig unzureichend, da es jede Gotteserkenntnis zum mindesten der höheren Religionsformen einschließt [1]). Und jene Normen (die religiösen Worte Jesu) werden in Form und Geist der dogmatischen Methode eines Ménégoz aufgenommen. Letztlich bleibt nur das religiöse Prinzip: zeitlos und geschichtslos, jedes Wirklichwerden ist eine vergängliche Form. Als bestimmte zeitliche Gestaltung des Christentums muß die Dogmatik der Philosophie der Zeit sich auftun, d. h. sie soll der Eigenart christlicher Frömmigkeit in der Methode und Form der Philosophie Ausdruck geben und als Prinzip und Norm der Kritik das religiöse Prinzip des Christentums handhaben. Somit ist die Dogmatik die Religionsphilosophie des Christentums [2]). Das Problem der Metaphysik läßt er hiebei offen.

1) Vgl. G. Frommel, Etudes de theol. moderne S. 336.

2) Doch redet er wiederum auch von der Theologie als einer Physiologie der religiösen Seele II 526 oder als einer Soziologie II 538.

Das Urteil von Troeltsch, daß Sabatiers Werk keinen Fortschritt theologischer Wissenschaft bedeute, ist gerecht. Er selbst bekennt: je n'y dis rien d'absolument nouveau [1]). Aber dieser religionsphilosophische Entwurf, eklektisch und doch geistvoll [2]), ist in dem Charakter und der Synthese seiner Ideen typisch für eine Etappe der geistes- und religionsgeschichtlichen Entwicklung. Es ist ein Bekenntnis voll starker persönlicher Akzente (Esquisse p. 5). Sein Anliegen ist, das Verständnis für die Eigenart der Religion und die Tiefe des Christentums und für das Recht, die Notwendigkeit und Heiligkeit der Wissenschaft als Einheit zu bewahren. Und dies sein Anliegen ist eine der großen Aufgaben der Zeit. Da er allen geistigen Strömungen und Eindrücken offen ist, fehlt oft ein charakteristisches Gepräge. Immerhin ist es in dem feinsinnigen Maß seiner psychologischen und philosophischen Erwägungen eine respektable Apologie. Als Einer, der gesucht und für sich gefunden hat, will er Anderen helfen, nicht durch Darbietung der Wahrheit, denn diese Probleme sind keiner gleichmäßigen Lösung fähig, sondern durch Darbietung seiner Wahrheit will er helfen, daß auch Andere für sich ihre Wahrheit suchen, — er meint aber auf dem rechten Wege zur ewigen Wahrheit zu sein. Aus dieser Stimmung heraus ist das Buch geschrieben. Freilich ist es im Grunde weniger eigentliche Religionsphilosophie als Religionspsychologie und als solche auch in ihren subjektiven Mängeln wertvoll und bedeutsam. Selbst die entscheidenden Gedanken des Systems: Offenbarung Gottes im Bewußtsein, absolute Offenbarung im Bewußtsein Jesu, sind nicht restlos durchgeführt. Denn ihr innerer Widerspruch liegt auch hier nur verhüllt: die „Gefährdung" der Religion in ihrer Innerlichkeit und Sicherheit durch eine geschichtliche Offenbarung ist nicht vermieden; trotz aller Abgrenzungen ist ein Minimum religiös notwendiger geschichtlicher Bindung nicht ausgeschieden. Und gerade diese geschichtliche Offenbarung in ihrer lebendigen Kraft setzt sich doch immer wieder durch; an diesen widerstrebenden Elementen zerbricht die Konsequenz des Systems. Auch ihn selbst charakterisiert das eigentümliche Helldunkel seines Wortes über Jesus: die Welt hat etwas geschaut, was sie nicht vergessen kann. Damit aber, und nicht durch die grundlegenden Prinzipien des Systems, ist einem Zerfließen in das Un-

---

1) Vgl. Lobstein, Quelques lettres d'A. Sabatier in RL 1905, 481.

2) Vgl. Lachenmann RE 17, 275.

bestimmte gewehrt; damit ist einer Mystik, für die alle bestimmteren Züge und Erkenntnisse unmittelbar unter das Sekundäre der geschichtlichen Entwicklung fallen und so in ein ewiges Werden und Vergehen hineingezogen sind, dennoch Form und Farbe gegeben. Denn in sich sind hier auch die ewigen Werte religiöser Beziehung gefährdet und aufgelöst: die festen Maßstäbe und klaren Inhalte geistig-sittlicher Religion und damit das „Heroische und Revolutionierende" des Christentums.

Es ist in vielem eine Parallele zu Bouvier und Ménégoz [1]); daher kehrt manches kritische Bedenken hier wieder. Doch es ist auch eine eigene Note im französischen Protestantismus. Das eigentliche Leben der Religion ist nicht auf die Nöte des Gewissens gegründet, sondern auf die Rätsel und Geheimnisse der Welt, die uns bedrücken und einengen. Es ist eine Religion der feinen innerlichen Geisteskultur, in der versucht ist, alle Elemente wahrhaft menschlicher Bildung in wohlabgewogener Harmonie aufeinander abzustimmen. Religion ist hier gleichsam „die schönste Blüte und edelste Frucht" des Menschengeistes. Oft im Sinn eines Aesthetizismus, dem das Gute, Wahre und Schöne in eins geht. Oft in der Nüancierung fast wie die „Religion der Wissenschaft". Eine Religion des Gefühls: doch diese Gefühlselemente sind Träger geistiger Empfindungen und geistiger Anregungen, d. h. es ist nicht die Ursprünglichkeit schlichten und kraftvollen Empfindens, sondern ein differenziertes, impressionistisches Empfinden. Daher ist Stimmung und Behutsamkeit der Geistesaristokratie deutlich. Der moderne Geist ist die Tendenz zur Kultur, daher ist moderner Protestantismus gegenseitige Durchdringung von Religion und Kultur. Und noch in einem anderen Sinn: sein Werk aus dem Erleben in der Wissenschaft herausgeboren, in der Beschäftigung mit diesen Problemen gereift, zeigt sich dadurch auch in seinem Wesen bestimmt. So wird Erfolg und Widerspruch, Einfluß und Rückschlag verständlich. Denn hier trifft Naumanns Wort von dem klugen Gelehrten zu, der aus der Geschichte der Vergangenheit heraus eine milde Mischung von Weisheit, Kultur und Glauben als das allein Wahre empfiehlt.

In der Wirkung auf einen kleinen Kreis beschränkt blieb Cha-

1) Die Theologie von Ménégoz wird gern als Fideismus, die von Sabatier als Symbolismus bezeichnet und die weit verbreitete Synthese Beider als Symbolo-fideismus (ce vilain mot—Sabatier RL 1905, 495).

puis († 1904)[1]. Die Ironie, er sei in vieler Hinsicht l'enfant terrible de Mr. Sabatier, ist eine Karikatur[2]. Für ihn steht die klare Entschiedenheit des Ethischen voran, der Einfluß von Secrétan und Ritschl ist deutlich. Seine Theologie ist an dem Gedanken einer geschichtlichen Offenbarung orientiert. Der Glaube ist inneres Erleben der Offenbarung und Uebersetzung dieses Erlebens in Erkenntnis eigner Art: „sonst verliert sich die Religion in die Nebel des Mystizismus, wo nicht recht Licht und Wärme aufkommen mag." So will er „den Gott Jesu Christi und nicht den Gott der Philosophen" (Pascal) erkennen. Dieser Erkenntnis mag hernach eine anschließende Metaphysik nachgehen. Die geschichtliche Offenbarung hat, nach dem Urteil des Gewissens, ihre Konzentration in der Persönlichkeit Jesu; nicht intellektualistisch in seiner Lehre, denn diese ist nur Reflex seiner Persönlichkeit. Das Verständnis der Gottheit oder Göttlichkeit Christi ruht auf der Anlage des Menschlich-Sittlichen, das Göttliche in sich zu fassen (vgl. Secrétan), und ist begründet in der geschichtlichen (nicht metaphysischen, d. h. wesensnotwendigen) Sündlosigkeit Jesu, in der sich ethisch das Wesen Jesu reflektiert. Daran knüpft der Gedanke an: Glaube ist Nachfolge Jesu, Gemeinschaft mit ihm, letztlich (im Sinne Ritschls) Vergottung der Menschheit; die Gedanken Versöhnung und Erlösung treten zurück. Alles ist beseelt von starken ethischen Impulsen einer Kantischen Nüchternheit und Strenge.

Diese Epoche in der Entwicklung der protestantischen Theologie, vor allem der Einfluß Sabatiers, verstärkte die Anknüpfung der Philosophie an die Ideen Kants. Vielbeachtet sind die Werke von Poincaré[3], der von der Naturwissenschaft aus für die Kantische Erkenntnistheorie und für den subjektiven Charakter der Naturgesetze eintritt. Von Kant und Secrétan übernimmt Boutroux[4] die Impulse zu seiner Metaphysik der Freiheit. Hier stellt sich die Wissenschaft selbst die Frage, ob der Wissenschaft das letzte Wort zustehe. Der Wille strebt über die Beschränkung auf die Welt der

1) Die umfangreichen Studien in RL 1891—92. 94—97 ergänzen wesentlich die leidenschaftliche Einseitigkeit der Schrift Du surnaturel 1898. — Vgl. RL 1904, 218.

2) Frommel, Etudes de théol. mod. p. 314.

3) Vgl. La science et l'hypothèse 1903. La valeur de la science 1905.

4) Vgl. De la contingence des lois de la nature 1874. — Auch Science et religion dans la philosophie contemporaine 1908.

Naturgesetze, über den absoluten Determinismus hinaus, und die Wissenschaft erkennt, daß die lebendige, konkrete Wirklichkeit nicht in den abstrakten Formeln der mathematisch-naturwissenschaftlichen Betrachtung aufgeht. Ausgangspunkt ist der Nachweis einer inkommensurablen und irreduziblen Kontingenz (Zufälligkeit). Er kommt zu dem Ergebnis: die Ursache wird niemals das enthalten, worin sich die Wirkung von ihr unterscheidet, und: die Lebensfunktionen sind nicht im voraus in den physischen Eigenschaften enthalten. Vor allem aber das Ichbewußtsein läßt sich nicht auf psycho-physischen Mechanismus zurückführen, ist nicht: eine Besonderheit, Entwicklung, Vervollkommnung der physiologischen Funktionen; es ist eine gewisse Neuschöpfung. Somit ist Leben, Freiheit und Vernunft nicht mechanische Notwendigkeit, sondern schöpferische Kraft; von hier aus erhellt Recht und Notwendigkeit der Religion. Boutroux will den wissenschaftlichen Determinismus als das absolute Weltverständnis auf seinem eigenen Gebiet bekämpfen. Eine Renaissance des Idealismus ist in Frankreich unverkennbar [1]). Oft in der Rückkehr zu metaphysischen Spekulationen: so postuliert Armand Sabatier-Montpellier [2]) im Namen der Wissenschaft einen spiritualistischen Monismus (der in der Idee eines persönlichen Gottes gipfelt); so entwirft Ch. Renouvier seine Synthese von Kant und Leibniz. Oefter in unbestimmterer blasser Grundierung: in der Weite und Höhe sittlicher Impulse und pantheistischer Gefühlswerte (Séailles u. a.). Neuerdings auch in der Idee einer schöpferischen Entwicklung (Bergson).

Doch zugleich ist ein Nachlassen und inneres Ermatten dieser Bewegung im Protestantismus spürbar. So J. Réville [3]). Trotz den starken Akzenten der Parteileidenschaft. Der religiöse Gedanke eines Augustin und Calvin wird in dem Grundbegriff moderner Weltanschauung, der Souveränität der Weltordnung, wiedererkannt. Daher ist der Gottesgedanke die Wendung auf: den lebendigen Urgrund des Lebens, die Macht, deren Kundgebung das Weltall ist. Damit sind die Impulse eines ethischen Idealismus verbunden. Jeder, auch außerhalb des Christentums, hat die Mög-

1) Vgl. die Studie von Benrubi, Deutsche Rundschau 1911, 388.

2) Vgl. Philosophie de l'effort 1903.

3) Vgl. Paroles d'un Libre-Croyant 1898 (Religiöse Reden, deutsch von Buck 1902); Le protestantisme libéral 1903 (Modernes Christentum, deutsch von Buck 1904).

lichkeit, selig zu werden: d. h. der Macht des Bösen sich zu entziehen und zu einem eigenen geistig-sittlichen Leben zu kommen. Daneben steht, daß ihm die Verschiedenheit der Religionen verschiedene Beziehung zu Gott bedeutet. So wird deutlich, daß ihm das Tiefste der Religion das hinter all jenen geschichtlichen Formen wirksame Ewig-Schaffende ist: der langsame Aufstieg der Menschheit zu einem höheren Leben. Es sind die Züge einer abstrakten Geistesreligion, für sich herausgelöst, wie sie bei Sabatier mit tiefer und kräftiger erfaßten Impulsen und — Problemen kontrastieren. So ohne dieses Gegengewicht erhält das Ganze einen anderen Charakter. In vielem ein Seitenstück und nur hie und da eine Antithese ist der philosophische Rationalismus Buissons [1]). Religion ist ihm Beugung unter die Souveränität der Weltordnung; und sie ist zugleich ethischer Idealismus: das Wahre wissen, das Schöne lieben, das Gute tun. Religion ist die intuitive Form dieser Erkenntnis, Religion gleichviel ob sie nach Jesus, Paulus, Plato, Buddha sich nennt. Die höhere, überlegene Form ist Wissenschaft, Kunst, Ethik. Denn sie ist frei von der Einbildung des Absoluten, und sie schaltet den Gedanken des Heils: diese ganze versunkene Welt aus, doch sie sucht fortschreitende Verwirklichung des Wahren und Guten im Relativen.

Die Züge eines „grandiosen und vagen" Mystizismus, die schon bei Réville nebenher und deutlicher bei Buisson hervortraten, werden charakteristisch für eine neue Bewegung, die in anderen Formen und Impulsen, in mehr oder minder kräftiger Berührung mit den geistigen Inhalten des geschichtlichen Christentums, die moderne Welt ergreift. So im französischen Protestantismus Ch. Wagner-Paris [2]). Ihm ist Religion ein Ahnen der höheren Welt, die Kühnheit, das Unendliche zu bejahen, und der Drang der Seele, mit der Kraft von oben das Leben zu durchdringen. „Gefühl ist alles." Es ist ein Ahnen und Sehnen, das persönlich nicht der Kraft und Tiefe entbehrt, aber sie nicht in sich, in charakteristischer Eigenart, gesichert trägt. Denn die charakteristischen Erkenntnisse des Christentums sind nichts für sich, nur Ausdruck einer umfassenden allgemeinen Wahrheit; ein freier Protestantismus kann an Gott in

1) Vgl. Buisson und Ch. Wagner, Libre-Pensée et Protestantisme libéral 1903.

2) Vgl. Buisson-Wagner, Libre-Pensée et Prot. lib. 1903. W. Le foyer de l'âme 1907 und die Reihe seiner Schriften Jeunesse, Vaillance u. a.

allen Formen glauben. Es ist die Macht eines begeisterten Enthusiasmus und zugleich ein Zerfließen in das Unbestimmte. Von seiten der Libre-Pensée [1]), philosophisch beruhigt und abgeklärt, etwa Séailles [2]): ein ethischer Pantheismus, für den in der Idee des Guten der Sinn wahren Menschentums, der Menschheitsidee und des Gottesgedankens zugleich sich enträtselt; darin faßt sich ihm die höhere Wahrheit aller religiösen Symbole zusammen. In diese geistigen Zusammenhänge tritt der Gedanke an eine neue Religion der Zukunft ein [3]), die Hoffnung auf „eine Religion, die im Kommen ist", — eine Anschauung, die oft inthronisiert, was in unklarer Stimmung gährt.

4. Kapitel.

Das Evangelium der sozialen Erlösung.

Die theologische Richtung, wie sie etwa durch den Namen A. Sabatier bezeichnet wird, wollte eine lebendige Religion der Gegenwart, wollte den inneren Zusammenhang mit den bewegenden geistigen Kräften der Zeit für das Christentum wiedergewinnen und in der Religion selbst und in der Wissenschaft von der Religion durchsetzen: im Gegensatz zu der allgemeinen Stellung der Orthodoxie, die als eine Religion der Vergangenheit empfunden wurde. Doch eine einseitige Wertung der geistigen Kultur der Zeit trat darin zutage. Die Religion als Widerspruch und Gegensatz zur Kultur, als Erlösung von der Kultur, — diese Seite, das Herbe und Heroische in der Religion, wurde verkannt. Man sah das gegenseitige Verhältnis anders: in der Bewegung der Zeit wurde das vor allem stark empfunden, was gleichsam in der Richtung zur Religion hin liegt, was ein Weg zu rein geistiger Erkenntnis Gottes und zu mystischer Erhebung über die Welt der Wissenschaft ist oder doch werden kann.

Und darin liegt zugleich ein Anderes beschlossen. Etwas von der Stimmung der Renaissance ist in dieser Theologie lebendig.

---

1) Vgl. W. Monod, Libres-Penseurs et Penseurs libres, 2. Aufl. 1904.

2) Vgl. Les affirmations de la conscience moderne 1904.

3) Vgl. das an sich durchaus einseitige, aber unter diesem Gesichtspunkt charakteristische Buch von P. Sabatier, L'orientation religieuse de la France actuelle 1911.

Die Richtung auf die Rechte und Werte der Persönlichkeit, die Religion als Verinnerlichung des geistig-persönlichen Lebens, ein Sich-selbst-erfassen, ein Sich-selbst-schaffen, ein Sich-selbst-erhöhen, ein Verstehen und Innewerden dessen, was göttlichen Ursprungs in den Tiefen der Seele sich losringt. Und Feinheit des Empfindens weiß diese Richtung und Stimmung in den verschiedenartigsten Ansätzen heraus zu kennen. Daher der starke Zug zum Relativismus in den Fragen nach Wert und Wahrheit. Es ist in diesem Zusammenhang die wohlwollende Achtung bedeutsam, die ein Sabatier in den Kreisen der dem klerikalen Katholizismus entwachsenen und damit der Religion entfremdeten Kultur- und Geisteswelt Frankreichs sich gewonnen hat. Es handelt sich eben in dieser Theologie nicht so sehr um Fragen wissenschaftlicher Apologetik, sondern letztlich um Urteil und Stimmung religiöser Art. Einzig Ménégoz läßt sich in diesen Zusammenhang nicht ganz einfügen; doch gerade die andersartigen Ansätze bei ihm sind wenig aufgenommen, wie das Echo in Zeitschriften und Predigten dartut.

Dies ist nicht als eine erschöpfende Kritik gemeint (Kap. 3). Doch es sind wesentliche Züge. Und dazu tritt in scharfen Gegensatz das soziale Christentum, das in Begeisterung und voll Leidenschaft als die Religion der Zukunft gefaßt wird. Es kommt nicht so sehr der Widerspruch eines Christentums der Tat gegen ein Christentum der Lehre (des Dogmas) hierin zum Ausdruck, wenngleich dies mit hineinspielt. Es ist auch mehr als ein Widerspruch gegen einzelne Sätze und Aufstellungen alter und neuer Theologie, mehr als ein Streit um wissenschaftliche Methoden. Die christliche Religion (und damit die Theologie als die Wissenschaft von der christlichen Religion) soll in ihrer Gesamthaltung und Gesamtrichtung, eben in ihrem Wesen als Religion selbst, im Sinn eines religiösen Sozialismus umgebildet und erneuert werden. Dies kommt in sich verschiedenartig, doch überall zum Ausdruck. Es sei an Namen wie Naumann, Kutter, Tolstoi erinnert; es wäre interessant, Gleichheit und Gegensatz zwischen diesen „Propheten einer neuen Zeit" herauszustellen.

Wieder fluten die großen zukunftsfrohen Bewegungen der Zeit in die Theologie hinein, doch es sind darunter auch alte, vergessene und übersehene Werte christlicher Religion, die wieder aufgenommen werden. Man kann diese neue Wendung etwa zu den Antithesen zuspitzen: nicht die Feinheit eines philosophischen Idea-

lismus, sondern die Kraft eines biblischen Realismus; nicht allein die Innigkeit persönlicher Heilserfahrung in der Versöhnung mit Gott, sondern vor allem auch der Gedanke weltumfassender Erlösung und eines Reiches Gottes auf Erden.

In dieser entschieden religiösen Ausprägung faßt den Gehalt dieser Bewegung die Persönlichkeit Wilfred Monods-Paris zusammen. Das soziale Element war weithin im geistigen Leben Frankreichs wirksam geworden; es sei nur an Zola und seinen starken Einfluß erinnert [1]). Im französischen Protestantismus war die Wertung des sozialen Gedankens durch die religiösen Impulse, die von Fallot († 1904) ausgingen, durchgedrungen: seine kraftvoll theozentrische Frömmigkeit ist von starken sozialen Motiven bestimmt und getragen [2]). Auf ihn stützen sich, die jetzt für ein soziales Christentum eintreten (vor allem Gounelle, Quiévreux, Neel, Roth). Es ist eine eindrucksmächtige Bewegung geworden, und ihr Einfluß weiß selbst einer Frömmigkeit, die im Grunde anders gerichtet ist, den Ernst und die Tiefe dieser Probleme nahezubringen [3]).

Leider ist auch schon Gefahr, daß diese aufrüttelnden Gedanken Prunkstücke eleganter Beredsamkeit werden.

In Wilfred Monod steckt ein gut Stück von einem weltfremden Träumer und Poeten, der in seiner Studierstube eine eigene Welt sich auferbaut, und zugleich die Leidenschaft und Kraft eines Propheten, der die Menschheit umgestalten will. — „Ich habe mit der geistigen Freiheit und der sittlichen oder visionären Kühnheit eines Propheten geredet.“ „Lest es wie ein Gedicht, oder vielmehr wie ein persönliches Bekenntnis. Lest darin die Geschichte einer Seele, in der Vergangenheit und Zukunft fluten, die von Jesus Christus ergriffen ist, ergriffen aber auch von der modernen Welt.“ Das ist es, was er geben kann: „ein schlichter Wegbereiter der künftigen Religion“. Th. Storm meint einmal: Der Glaube ist zum Ruhen gut, doch bringt er nicht von der Stelle; dies Wort vereint in sich Ungerechtigkeit und bittere Wahrheit, die viele erschreckt hat. W. Monod steht unter einem ähnlichen Gefühl. Ihm ist der Glaube Kraft und daher vorwärtsdringende und vorwärtsdrängende Unruhe.

---

1) Vgl. Christliche Welt 1911 Nr. 15.

2) Vgl. La religion de la solidarité 1908. — Gounelle, Revue du christianisme social 1904, 466. 533. Gouth und Neel, Bulletin de l’Association prot. pour l’étude pratique des questions soc. 1904, 13.

3) Vgl. etwa Dubois-Genf, Le royaume à venir.

„Wenn der Wagen sich festgefahren, ist, wer seine Schulter mit gegen das Rad stemmt, gern gesehen.“ Und er ist sich bewußt, daß er nur laut heraussagt, was in vielen Seelen unbegriffen, uneingestanden, unausgesprochen ruht.

Er redet gern von der „Vision“ des Reiches Gottes: eine gewisse Selbstkritik, denn so manches bleibt undeutlich und widerspruchsvoll, doch die großen Linien sind erkennbar. Er empfindet eine entscheidende Wendung der religiösen Entwicklung in der Gegenwart. Diese Erkenntnis und die Erkenntnis der neuen religiösen Ziele will er im Protestantismus durchsetzen. Die Aufgabe, die notwendig daran sich anschließt: eine Reform der Theologie, der geistigen Form der Religion, betont auch er. Obwohl er den Formeln von Ménégoz sich anschließt und eine relative Unabhängigkeit des religiösen Glaubens von der Glaubenserkenntnis annimmt, obwohl oft durch die sozialen Töne die vollen Akkorde der Mystik hindurchklingen, ist dennoch das Bewußtsein für die unmittelbare Notwendigkeit der geistigen Inhalte und Werte der Religion stärker bei ihm ausgeprägt. Aber was er gibt und geben will, sind Ansätze, Versuche [1]).

a) Die Notwendigkeit der Wandlung. Das Christentum tritt in eine neue Epoche seiner Entwicklung (Messianismus). Eine andere innere Orientierung setzt ein: bisher stand im Mittelpunkt die Frage nach dem Heil der Seele, jetzt die Frage nach der Erlösung der Welt. Es ist, wie er es nennt, eine Verlegung der Achse. Für alle geschichtlichen Formen des Christentums, so verschieden sie in sich an wissenschaftlichen und sittlichen Werten sind, stellt sich die innere Einheit in der Grundrichtung der Religion dar: wie der Verdammnis entrinnen? Diese Orientierung ist für das religiöse Empfinden unerträglich geworden. Denn es weckt Widerstreben, daß der Schwerpunkt jener „allgemeinen Lebensphilosophie“ in

---

1) Vgl. die Vorträge und Studien: Peut-on rester chrétien?; 1901 La fin d'un christianisme 1903; Aux croyants et aux athées 1906; den umständlichen Apparat einer recht kühnen wissenschaftlichen Grundlegung L'Espérance chrétienne I 1899, II 1901; die Katechismusentwürfe Que ton règne vienne 2. Aufl. 1908 (à sa manière, une moderne apologie de l'Evangile éternel) und Venez à moi 1909 (en pensant aux faubourgs et aux campagnes); die Skizzen Echos et reflets 1908, A Paris et ailleurs 1911; von seinen Predigtbänden etwa Sur la terre 1902 (soziale Pred.) und Le problème de la mort 1904.

dem Gedanken an das Heil des Einzelnen und an ein Heil nach dem Tode ruht. Diese religiös-sittliche Haltung ist letztlich Egoismus: ihr liegt eine Umgestaltung der Welt und der Menschheit fern (das convertissez-vous ist oft nur ein sauve qui peut), sie schafft das Elend auf Erden, das sie doch wiederum in tätiger Liebe heben will. Die neue religiöse Entwicklung steht unter dem Zeichen: Erlösung der Welt; die allgemeine Bewegung der sozialen und ethischen Werte ist das unbewußte Sich-regen einer neuen religiösen Entwicklung; diese Erkenntnis muß in entscheidender Umprägung der religiösen Impulse und Ziele durchgeführt werden. Das ist notwendig und möglich. Denn das Absolute ist ein Ewig-Schaffendes. Auch die absolute Wahrheit des Christentums, und damit die religiöse Autorität der Schrift, schafft sich neue geistige Formen, neue Möglichkeiten und Notwendigkeiten. „Wir treten ein in den Besitz der Wahrheit", und so erschließt sich erst in der Entwicklung der Zeiten die unerschöpfliche Fülle des Evangeliums.

Von hier aus weiß er auch die Reformation in ihrem (relativen) Wert zu würdigen. Doch sie ist ihm eine unvollständige Reaktion. Wesentliche Stücke des genuinen Katholizismus sind nicht abgestreift oder innerlich überwunden. Er verweist da auf die magische Sakramentstheologie der Lutheraner und auf den starren dogmatischen Absolutismus der Reformierten. D. h. der Protestantismus ist ihm nur ein reformierter Katholizismus. Zugleich macht er auf die inneren Zusammenhänge mit der Bewegung des Anabaptismus aufmerksam, der in Vorwegnahme künftiger Entwicklung die modernen Ideen des Sozialismus in seiner Art als die religiös notwendige Gestaltung der Welt vertreten habe. Bedeutsam sind die vielfachen Berührungen mit der umfassenden Geschichtskonstruktion von E. Troeltsch. Um so mehr als der Ausgangspunkt der historisch-kritischen Erwägungen und die religiösen Maßstäbe des Urteils bei Beiden verschieden sind. Doch eben die Wertung der modernen Welt steht im Hintergrund. All diese Gedankengänge Monods geben seiner negativen Kritik das notwendige Relief.

Notwendiges Ziel ist ihm: in einer Synthese die Tiefe und Innerlichkeit der Religion (das Ergebnis des réveil), die Konsequenz der wissenschaftlichen Methode und die Kraft des sozialen Gedankens zusammenzufassen. Doch vor allem treten zwei Motive charakteristisch hervor. Er bejaht freudig die moderne Stellung zur Welt: diese Aufgeschlossenheit ist ihm ein Leben von eigner

Schönheit, von eignem Recht und Wert. Wider das offizielle Christentum, doch nicht ohne den Einfluß des Evangeliums haben sich als vollberechtigte ethische Werte herausgebildet: „die Würde der Arbeit, der Eigenwert der weltlichen Tätigkeit, das Recht freien Denkens und ethischen Suchens". Diese unbefangene Wertung der Welt war durch die vorherrschende Richtung auf das Jenseits behindert, und damit war eine ethische Durchdringung der Welt gehemmt. So ist es gekommen, daß viele das Christentum anmutet „wie die Reste eines alten Klosters mitten in einer modernen Stadt". Daher ist unmittelbar in dieser Erkenntnis das andre Motiv gegeben: das Reich Gottes auf Erden. Denn ihm ist das Reich Gottes nicht nach altem Schema die Kirche oder das Jenseits oder in subjektiver Verflüchtigung die Innerlichkeit des religiösen Geistes. Er tritt für den „Realismus" Jesu ein, daß es das große Ziel der Menschheit und der Welt sei, in objektiver Gestaltung, als allmähliches Werden, fortschreitende Eroberung der Welt, Entfaltung aller guten Kräfte menschlichen Wesens — bis zur Vollendung in der Wiederkehr des Herrn. Er deutet dies, die starke eschatologische Spannung in Zusammenhang mit der Idee der Entwicklung, in die Worte Jesu hinein. Doch erklärt er auch, daß eine bloße Wiederaufnahme der Anfänge unmöglich sei (La fin — p. 176) — eine Einsicht, die über die Bindung jener Anschauung an jene Exegese hinausführt. Charakteristisch ist die religiöse Stimmung: er liebt „diese grandiose Kühnheit, die versichert: das Leben ist gut, denn — es wird gut sein, denn Gottes Reich wird kommen". Dem soll letztlich auch unsere Arbeit in der Welt dienen, als Mitarbeit mit Gott (pensée insondable sur laquelle se penche la raison sans en mesurer le fond); daran ist Art und Kraft des Glaubens an Gott zu bemessen. In dieser religiösen Begründung spürt man die innere Einheit der Stellung zu Welt und Weltziel: „dem Strom ist das Bett zu eng geworden".

So treffen die verschiedenen Linien in dem Einen zusammen: in der veränderten Erfassung des höchsten Zieles. Und daran hängt die Religion. Daher ist es zugleich eine Erneuerung der Dogmatik. Denn die Lehre „leitet das Gefühl und hält den Willen aufrecht", ist gleichsam das Skelett des Ganzen. Wohl steht im Hintergrunde die Gewißheit: was können unfehlbare Formeln auf dem Gebiet des Unsagbaren! Und doch ist das Christentum, gebunden an die geschichtliche Person Jesu Christi, ein klares Ziel: persönliche Heiligung, soziale Wiedergeburt, Umgestaltung der Welt.

b) Das Ziel der Wandlung. So ist Form und Farbe des Ganzen deutlicher geworden. Der Erlöser und der Messias: das sind ihm die beiden Pole des Evangeliums (Kreuz und Krone). Die Erlösung ist Erlösung der Welt von Sünde und Elend. Gewiß: auch von der Sünde (la radicale souillure intérieure); denn „sie ist im Grunde all unserer Irrtümer, Leiden und Fehler". Doch immer blickt durch: eben weil sie das große Hemmnis für die Arbeit am Reiche Gottes ist; erst durch diese Arbeit führt das Evangelium in die Tiefe auch des eigenen Ich. Damit erhält die Erkenntnis, daß Egoismus die Sünde sei, ihre unmittelbare Wendung nicht auf Gott, sondern auf die Menschheit und ihr Ziel — le faux idéal de l'égoisme et du chacun pour soi. So gestaltet sich ihm der charakteristische Gegensatz: zu dem Bewußtsein „meine Sünde" tritt das andere „ihr Elend". Diese soziale Dissonanz wird als eigenes Erleben empfunden und in ihr der Mißklang und der innere Bruch in der Welt der Wirklichkeit. Denn die Welt, wie sie ist, ist ein Werk der Sünde. Daher die Stimmung: ich lebe, der Schmerzen fähig, dem Bösen zugeneigt, und sterbend, inmitten einer unvollkommenen Welt. Das eigentliche Problem der Erlösung ist ihm Leid und Elend der Menschheit. Dieser Orientierung fügt sich der Gedanke der Sünde ein: ein im tiefsten, religiösen Sinn antisoziales Motiv und somit ein widergöttliches Prinzip. Der Charakter der Sünde als persönlicher Schuld wird nicht geleugnet: das ist gleichsam die Eigenart dieser kosmischen Macht. Doch erst in der Erkenntnis jener weltweiten Zusammenhänge vollendet sich die Erkenntnis der Sünde.

Dagegen spricht der Glaube: der Mensch ist kein Zufall, er ist ein Gedanke Gottes; und der Glaube spricht so nicht von der Welt der Gegenwart, sondern von der Welt der Zukunft, vom Reiche Gottes aus. Dieser Glaube ist der unmittelbare schöpferische Kontakt unseres Geistes mit dem Geiste Christi und seinen Lebenskräften. Damit erst ist in die unheimlichen Rätsel des Lebens der Gottesgedanke als der Sinn dieses Lebens hineingestellt: die Menschheit ist versöhnt mit Gott und mit dem Leben. Diese Doppelheit ist überaus charakteristisch. Darin klingt zugleich als Unterton der Gedanke einer Erlösung von der Welt mit: von dieser Welt der Wirklichkeit durch den Glauben an das große Reich der Zukunft, an die Welt der Wahrheit. So ist der Glaube „die schöpferische

Kraft — alles zusammen: Poesie, Liebe, Hoffnung, Gebet —, die sich der unsichtbaren Welt bemächtigt". Doch der Akzent liegt auf der freudigen Bejahung der Welt und auf dem Gedanken einer Erlösung der Welt. Innerhalb dieser Zielsetzung und Umgrenzung ist Recht und Notwendigkeit des Individualismus anerkannt: die Religion als persönliches Erleben, der unendliche Wert der Menschenseele. Doch ist dies nicht die Religion in ihrer Totalität. Das (obj.) Ziel der Religion ist die Menschheit. Das Schicksal der Anderen muß ein Stück eigenen Erlebens werden. Nur so wird der religiöse Egoismus unterbunden und die innere Entfaltung der Persönlichkeit möglich. Monod erinnert an die Antwort von Wilberforce, dem Sklavenbefreier: pensez-vous à votre âme? je n'ai jamais eu le temps d'y songer (vgl. auch Röm. 9, 3).

Die gleiche religiöse Gedankenwelt kommt, anders gesehen und anders nuanciert, in der Erkenntnis: Jesus der Herr! zum Ausdruck. Ein Reich der Gerechtigkeit auf Erden: das ist Christi Königsherrschaft. Die Gedanken Calvins (und ebenso Luthers) [1]) von der Ehre und Souveränität Gottes, die in der späteren reformierten Dogmatik [2]) getreulich weitergegeben und bei den dogmatischen Bestimmungen respektvoll als Aussagen über den letzten Grund und das höchste Ziel verwendet waren, erwachen hier zu neuem, starkem, religiösem Leben. In der Wendung: Christi Ehre und Herrschaft. Deutlich kommt hierin eine religiöse Stimmung zum Ausdruck, die Jesu Bedeutung für die ethisch-religiöse Vollendung der Menschheit in ihrer inneren Notwendigkeit auch abgesehen von der Sünde zu begreifen sucht (wie es in ihrer Weise schon J. A. Dorner und J. Kaftan getan haben). Die Umgestaltung der Welt im Geiste Christi: das ist der Himmel, von dem die Schrift redet. Darin sieht er den tiefsten Gehalt der Offenbarung und das letzte Ziel der Erlösung. Im Glauben an Schöpfung und Erlösung ist ihm notwendig die Energie des Glaubens an die Endvollendung beschlossen. Denn erst damit kommen jene grundlegenden Erkenntnisse christlicher Religion zu ihrem wahren Sinn und Abschluß. Die Entwicklung der Menschheit zu diesem Ziel hin ist gleichsam die Inkarnation Christi in der Menschheit, bis zu seiner Rückkehr, dem Beginn der neuen Weltzeit. Damit findet die Frage nach dem Ziel der

1) K. Holl ZThK 1910, 245 ff.

2) Vgl. Heppe, Schriften zur reformierten Theol. II: Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt. 1861.

Geschichte ihre Lösung. Erst in der geistigen Erfassung wird die Welt „aus einem Chaos zu einem Kosmos“, erst im Menschengeist kommt sie gleichsam zum Bewußtsein ihrer selbst, und der Mensch begreift sie nach den Gesetzen seines Geistes: nach Ursachen und Zwecken. Darum darf der Menschengeist an diese Dinge auch seinem Wesen gemäß ethische Fragen und Werte heranbringen.

Ein Problem bleibt: was wird aus den Einzelnen bis zur Endvollendung? Und daran knüpft sich der Einwand: die (an sich richtig gedeutete) frohe Botschaft Jesu vom Weltende verliert diesen ihren befreienden Charakter durch die (Jesu fremde) Einfügung des Gedankens der Entwicklung; die Kirche aber habe bei ihrer Umdeutung der Gedanken Jesu jenen religiösen Charakter gewahrt [1]). Dem begegnet Monod, indem er (wie Paulus) einen Zwischenzustand im Himmel, als ein unkörperliches Sein, als eine Zeit des Reifens annimmt, die Bösen aber fühlen auf sich den Fluch aller, deren Sache sie verraten haben, bis zu dem Tage, da auch sie innerlich besiegt werden. So bleibt der Gedanke des Reiches Gottes gewahrt und mit ihm der Gedanke der Auferstehung (im Gegensatz zur Unsterblichkeit).

Es ist deutlich, wie für Wilfred Monod Jesus von entscheidender Bedeutung ist. All seine Theorien sind nur die Umprägung des stets neuen gewaltigen Eindrucks, den er, „der große Verkannte“, auf ihn ausübt. Das Christentum ist nichts anderes als die Auswirkung „der schöpferischen Kräfte, die in der stets gegenwärtigen und lebendigen Persönlichkeit Christi zusammengefaßt sind“. Er zögert vor dem metaphysischen Christus, der Inkarnation der zweiten trinitarischen Hypostase, zurück und ebenso vor dem Jesus des Liberalismus, dem Verkündiger farb- und kraftloser Theorien. Der historische Jesus, wie er ihn sieht, ist viel „eigenartiger, konkreter, lebendiger und menschlicher“. Doch dahinter ahnt er „ein Unendliches verborgen“. Keine Lehre entschleiert dies Geheimnis, das er still verehrt (il déborde tous les cadres, déjoue toutes les classifications, défie tous les artifices du vocabulaire le plus nuancé). Daher ist er Gegenstand des Glaubens. Christus gibt dem Glauben, der mystischen Einigung mit ihm in persönlich-sittlichem Erleben, Sieg über Leid, Uebel und Tod. Sein Werk ist: die soziale Kühnheit der Propheten nimmt er in neuer Klarheit auf mit der

---

1) E. Ménégoz, Publications II 50.

Kraft seiner Persönlichkeit und im Namen dieses prophetischen Sozialismus tritt er für einen göttlichen Individualismus ein.

In diesen Zusammenhang wird auch sein Tod gestellt: er wollte in allem eins sein mit den Schuldigen und so starb er durch die Sünde. Daher sieht der Christ wiederum sich selbst in Christus auf Golgatha (in ethischer Identifikation). Und aus der Wirkung: dem Eindruck und Einfluß dieses Ereignisses heraus urteilt er, daß der Tod notwendig war: um eine Bresche in die Festung der sozialen Ungerechtigkeit zu legen. Gegen die Stimmung des alten Dogmas: er wird geboren um zu sterben, empfindet er den Tod nicht als den religiös abschließenden Höhepunkt, sondern sucht ihn von dem übergeordneten Ziel des Gottesreiches aus zu begreifen. Diese Würdigung vertieft sich ihm im Zusammenhang mit seiner Umgestaltung des Gottesgedankens (vgl. unten). Jesus versöhnt Gott mit den Menschen, denn zum erstenmal hat Gott die Idee des Menschen verwirklicht gesehen und darin den Anfang einer neuen Welt. Jesus versöhnt die Menschen mit Gott; denn die Menschen waren nicht fähig, dem Schöpfer das Werk dieser seiner Schöpfung zu vergeben, Jesus zeigt Gott den Menschen, und sie begreifen mit ihm auf Golgatha, daß der Ewige ein Vater ist, der mitleidet.

Diese Ideen waren selbständig entwickelt, als sich ihm eine Umbildung des Gottesgedankens nahelegte. Es ist das religiöse Problem: wie Gott, der Gott des christlichen Glaubens, Herr über diese Welt der Leiden und der Ungerechtigkeiten sein kann. Die Entwicklung des Universums, das Grausame der Ereignisse und Schicksale (etwa Martinique, Courrières) steht außerhalb der Macht einer sittlichen Weltordnung; denn hier liegt nicht ein Geheimnis verhüllt, sondern ein Widerspruch liegt zu Tage. Daher die Antwort: Gott ist nicht allmächtig, zum mindesten nicht in der Welt, die unserer Beobachtung zugänglich ist, — freilich wird diese Begrenzung des Gedankens nicht überall von ihm eingehalten. Er nimmt eine Autonomie wie des Menschen so der Welt an, eine Autonomie, die den Gedanken der Schöpfung nicht eliminiert. Gott will die Menschen und die Welt der Endvollendung entgegenführen: dort die sittliche Freiheit, hier die naturhafte Selbständigkeit ist die Schranke. So ist Gott: der Wille, die Wirklichkeit umzugestalten, und die Liebe, die im Grunde der Dinge gegen die dunkle Notwendigkeit ankämpft. Doch Monod verzichtet darauf, die Welt durch Gott erklären zu wollen. An sich ist Gott alles möglich, denn

er ist weltüberlegener persönlicher Geist; daher ist Glaube und Gebet und Mitarbeit mit Gott ungehemmt; nur die Wirklichkeit kann jedesmal ihre Schranken setzen, daher wird die Allmacht Gottes erst am Ziel der Weltentwicklung offenbar (alles in allem). Damit verbindet Monod die Hypothese einer Entstehung der Welt durch eine untergeordnete und doch in gewissem Grade selbständige Kausalität (Demiurgos). Gott hat nur den Gesamtorganismus der Weltensysteme gewollt: ein Zusammenhang, der uns entgeht. Doch entscheidend ist für Monod nur jene religiöse Orientierung des Gottesgedankens, nicht diese Hypothese. Von hier aus erschließt sich ihm die tiefere Erkenntnis des Kreuzes: die Offenbarung der kämpfenden Gottesliebe. — In dieser Konzeption, deren Umrisse wir hier nur andeuten konnten, kreuzen sich verschiedenartige Motive: ein frommer Agnostizismus (1 Kor. 13, 12 u. a.), der eine Offenbarung Gottes in seiner Herrlichkeit, in der Fülle seines Wesens, der Zukunft vorbehalten weiß; die Verbindung des Gottesgedankens mit der Idee des Werdens, der Entwicklung, schöpferischer Kraft, ungeahnten Aufstiegs, — nicht im Geiste des Pantheismus, sondern von den kräftigen Impulsen des sittlich-persönlichen Gottesgedankens aus; die Einsicht des radikalen Pessimismus, dem die Metaphysik des Absoluten in sich notwendig zur Metaphysik des Unbewußten wird, und die teleologische Gottesidee Ritschls, die eine Metaphysik des Absoluten zurückstellt und alles in dem Gedanken sittlicher Liebe konzentriert. Der unmittelbare lebendige Zusammenhang dieses Gottesgedankens mit der Erkenntnis des Christentums als Welterlösung ist deutlich.

c) Zur Charakteristik und Kritik. Vor allem gilt: die religiösen Probleme, die W. Monod bewegen, sind wichtiger als die Lösungen, die sich ihm aufdrängen. Auch der Widerspruch gegen diese Erkenntnis des Christentums (und des Gottesgedankens) wird dennoch die religiös-kritischen Impulse sich aneignen müssen, die in diesen Entwürfen und Versuchen wirksam sind. Denn es sind Probleme, die aus dem inneren Leben der Religion selbst, nicht aus der philosophischen Durchdringung und metaphysischen Begründung der Religion erwachsen und die in sich einen Abschluß und eine Erstarrung der geistigen Entwicklung des Christentums verhindern wollen. Und religiöse Kraft auch im Irrtum tastender Versuche ist mehr wert als das „Anonyme und Korrekte". Denn er erschließt sich der Persönlichkeit Jesu in ihrer Größe und schöpferischen Kraft und will

alles, Entwicklung, Menschheit, Welt, der Herrschaft Christi unterstellen; doch zugleich gehört er zu denen, die (nach Pascals Wort) suchen und seufzen.

Ueberallher nimmt er Motive und Ideen auf, oft einander widerstrebende. Doch die entscheidenden Anregungen sind ihm zugekommen (etwa wie A. Bonus) von der teleologischen Orientierung in Ritschls Theologie und von der allseitigen Erfassung des Gedankens der Entwicklung (Esp. chr. II 63. 82). — Der Gegensatz aber, in den er hiezu das Christentum der Gegenwart rückt, ist einseitig charakterisiert. So ist die Weltaufgeschlossenheit im Luthertum und der Wille zur Gestaltung der Welt im Calvinismus von ihm unterschätzt: es ist nicht das Ganze, doch es sind wesentliche Momente der Religion und Frömmigkeit gewesen. Und weithin stand und steht im Protestantismus voran: die Gewißheit des Heils und die Freudigkeit des Gottvertrauens, — diese schöpferischen Kräfte waren nie durch die negative Tendenz des religiösen Ziels (wie der Verdammnis entrinnen?) und durch die Wendung auf das Jenseits absorbiert. Seit der Epoche des Idealismus ist die Aufgeschlossenheit der Religion für die Aufgaben in der Welt vertieft und erstarkt: bewegende Kräfte und entscheidende Ziele des Christentums sind hier wirksam geworden und geblieben. Freilich die wirkungsmächtige Grundierung dieser Ziele durch die Idee einer Erlösung von der Welt wird bleiben; die Geschichte, die dieser Gedanke durchlaufen hat, zeugt dafür, daß er, auch ohne kirchliche Legitimation, unverlierbare Lebenskraft hat [1]). Ebenso die Orientierung (nicht die ausschließliche Deutung) der Religion durch die Gedanken Sünde und Schuld. Hier sind die Gefahren deutlich, die der Gedanke des Gegensatzes bei Monod durch Ueberspannung der Einseitigkeit wirkt (Gedanke der Erlösung, Sünde und Schuld, Tod Christi). Denn die persönlichen Elemente der Religion sind nicht verkannt, aber treten zu stark zurück. Das Gleiche gilt von seiner Deutung der Gottesidee [2]). Dem religiösen Pantheismus eines Spinoza, Goethe, ebenso wie dem geistigen Monotheismus der christlichen Religion würde mit der Verneinung der Absolutheit (der Sache, nicht dem Worte nach) sich der Gottesgedanke in seiner Reinheit und Festigkeit auflösen, und die Ideen eines kämpfen-

1) Vgl. J. Kaftan ZThK 1908, 232.

2) Vgl. P. Stapfer, L'inquiétude religieuse du temps présent, 2. Aufl. 1913, 121 und P. Lobstein RL 1905, 345 ff.

den Heros-Gottes und eines undeutlichen Demiurgos wären immerhin kein Ersatz. Zudem ist auch für Monod das Letzte nicht Welterklärung, sondern Weltüberwindung, d. h. der Rekurs auf das Ueberragende und Außerordentliche des Gottesgedankens. So bleibt es: Gottes Wege sind anders als unsere Wege. Und die Unsicherheit: hinter dem Werden der Welt taucht ein Gedanke, der Gottesgedanke, auf und verschwindet wieder, — gefährdet mit dem Gottesgedanken zugleich den Lebensnerv des Glaubens.

Die weltumspannenden Zusammenhänge und weltgestaltenden Ziele der (objektiven) Religion sind in der Theologie des 19. Jahrhunderts mehrfach erkannt und betont. Schleichermachers ethische Entwürfe suchten in großartiger Konzeption die Durchdringung von Christentum und geistiger Kultur, die weltweiten Zusammenhänge der religiösen Idee zu gestalten. In anderer Weise Rothe: die Entwicklung der Kultur, notwendig in den staatlichen Formen, doch von umfassenden Impulsen beseelt, gehört zu den geistigen Inhalten und Zielen der Religion. Unter die Idee der Menschheit Gottes hat Frank seinen Aufriß der Dogmatik gestellt. Zu gleicher Zeit hat Ritschls Theologie die Weltaufgabe und den Weltcharakter der Religion (Reich Gottes) eher zu stark in Antithese zur Mystik betont. Und Kaftan hebt in ausgesprochenem Gegensatz zur Ausschließlichkeit der Versöhnungsidee die Erlösung von der alten Welt und die schöpferischen Kräfte des neuen Kosmos hervor. In den Zusammenhang dieser Gedanken und Impulse tritt der christliche Sozialismus ein. Freilich die unmittelbar sozial-ethische Prägung der bewegenden Ziele (ein Reich der Gerechtigkeit und Liebe auf Erden) schafft eine andere innere Orientierung den religiösen Kräften des Christentums und andere — Einseitigkeiten. Diese Einstellung der Religion, auch in der Kraft persönlicher Frömmigkeit, auf die sozialethischen Ziele und damit auf die Zukunft, von dem Gedanken der Endvollendung aus, ist für Monod charakteristisch, — nicht daß es auf die Praxis oder auf die Ethik abgeschoben wird, sondern daß es unmittelbar die Religion beseelt, im Innersten und Heiligsten der Religion steht. Nicht mehr ist für das Leben der Religion das Geistig-Sittliche der Persönlichkeit das All-Eine, und das Werden der Menschheit bleibt ein melancholisches Hin und Her, Kommen und Vergehen. Die kulturkritischen und kulturschaffenden Kräfte der Religion stehen voran. Es ist ein anderer Typus als die Religion der Einsamen und Einzelnen. In beiden Typen entfaltet

sich das Leben der Religion. So liegen in den Entwürfen Monods bleibende Werte, Probleme und Aufgaben. Denn es fehlt viel, daß das Sozial-Ethische als ursprüngliche Kraft lebendiger Religion in Theologie und Frömmigkeit sich entfaltet und durchgesetzt hätte. So ist Monods Ziel charakteristisch und bedeutsam: die ungeahnten schlafenden Kräfte im Christentum zu befreien, damit es zu den gestaltenden Mächten der Zukunft trete.

5. Kapitel.

Alte und neue Metaphysik.

Der Begriff Metaphysik verdeckt oft mehr die eigentlichen bewegenden Kräfte, als daß er sie ausspricht. Wohl nur für die Theologen in der Gefolgschaft Renouviers bezeichnet er Problem und Impuls der theologischen Arbeit, doch selbst hier wäre dies eine unvollkommene Charakteristik. Und andere (Malan, Bovon), die durchaus auch ihre metaphysischen Thesen betonen, sind nicht hierin für die Entwicklung bedeutsam. Metaphysik ist hier die geistige Form, um das Objektive der Religion und im Zusammenhang damit das Dogma der Religion zu bewahren. Jeweilen in doppeltem Sinne. Das Objektive wird angestrebt unter Verkennung der subjektiven Bedingtheit, in der wir dieses Objektive allein haben können. Oder das Subjektive wird als Lebensform des Objektiven erkannt: Glaube, d. h. persönliches inneres Leben ist im Wesen gebildet und geprägt durch die geschichtliche Offenbarung des Absoluten; Festigkeit, Klarheit und Tiefe dieses Subjektiven ist gebunden an das Ueberragende des Objektiven. Die Inhalte und Ziele, Werte und Ideen der geschichtlichen Offenbarung erweisen ihre Kraft wider die Uebermacht des Subjektivismus: das Tragische und Herbe der Religion des Kreuzes (Versöhnung und Erlösung), das Radikale, Kulturkritische und Pessimistische einer Religion, deren sittliche Ziele dem Radikalismus der Sünde entgegentreten. Es ist ein Erwachen des Geschichtlichen und damit des Charakteristischen in der Religion gegenüber dem Universalen und Abstrakten. Die andere Linie ist das Dogma, auch hier in doppeltem Sinne erfaßt. Denn der Wille zur Repristination vergißt (mit Frank zu reden) die Entwicklungen, die dazwischen liegen und die sich nicht einfach ignorieren oder negieren lassen. Oder es ist das Bestreben,

die Selbständigkeit und innere Freiheit der Religion zu wahren und doch zugleich der Auflösung der religiösen Erkenntnis (und damit letztlich der Religion selbst) in Unsicherheit und Undeutlichkeit zu widerstehen. So ist es oft ein Gegensatz zu jener Bewegung, die Eigenart und Eigenwert der Religion erfassen wollte, öfter deren innere Selbstkorrektur.

Für mannigfache Erneuerung der Kirchenlehre genügen kurze Hinweise. Korrekt die alten Bahnen hält ein die Dogmatik von Grétillat (Neuchâtel, † 1894) in altväterlicher Diktion und in seltsam verschnörkelter Weise [1]. Die mindere natürliche Theologie der Philosophie ist durch die Wissenschaft von Heil und Gnade ergänzt und die Gottesoffenbarung (gleicher Art) in Natur und Schrift so als notwendige Voraussetzung und Abschluß zusammengefaßt. Andere anders und behutsamer: E. Naville-Genf, „ein Scholastiker des 19. Jahrhunderts" [2], E. Doumergue-Montauban mit starkem kirchenpolitischen Einschlag [3], E. Arnaud-Crest in schlichtem Biblizismus [4], A. Boegner-Paris, der Schüler Kählers [5], A. Matter-Paris [6] u. A., die um 1880 als die Gruppe der Kenotiker ohne tiefere Wirkung [7] hervortraten (N. Recolin, F. Godet, ebenfalls Grétillat).

Andere Typen der theologischen Entwicklung suchen die geistigen Formen des Christentums neu zu gestalten. Es sind im wesentlichen drei Linien: alle durch Kantische Impulse charakteristisch bestimmt. Meist (b. c) ist zugleich der Einfluß von Schleiermacher und Frank

1) Vgl. Exposé de Théologie systématique I Introduction à la Théologie. 1 Méthodologie 1885. — Erschienen ist ferner I 2 Apologetik und Kanonik 1892, II 1 Dogmatik: Kosmologie, II 2 Dogmatik: Soteriologie und Eschatologie, 1888 und 1890.

2) Vgl. G. Frommel, Et. de théol. mod. 211, A. Schinz, RL 1895, 374.

3) Vgl. L'autorité en matière de foi et la nouvelle Ecole 1892, Les Etapes du fidéisme 1906, Le dernier mot du fidéisme 1907.

4) Vgl. Manuel de dogmatique 1890.

5) Vgl. Boegner, M. Kähler und die gegenwärtige theologische Lage.

6) Vgl. in deutscher Uebertragung von Holtey-Weber: Die christliche Lehre 1898. 1901.

7) Vgl. die scharfe Kritik von Chapuis RL 1891 und 1892; er zitiert das Wort Secrétans über Geß: Was die Kritik der Lehre angeht, so kann ich sie nicht geben, da es mir unmöglich ist, die Lehre zu verstehen, — und da ich sogar zweifle, daß diese Thesen irgend etwas bedeuten könnten — (Revue chrétienne 1884, 620).

unverkennbar. Auch Motive und Ziele der Theologie Ritschls sind wirksam: gegenüber einer alles Geschichtliche überfliegenden émotion setzt sich das Historische und diese Autorität des Historischen gegenüber der subjektiven Bedingtheit der eigenen Erfahrung durch; es ist charakteristisch, wie hier, auch in der freikirchlichen Theologie (Bovon), Elemente der Theologie Ritschls (Religion der Rechtfertigung, geschichtliche Offenbarung), die bei Sabatier u. A. gegen die Ideen von Biedermann und Lipsius zurücktraten, gewürdigt und wirksam werden. Die einzelnen Typen dieser Bewegung bilden keine Einheit; die philosophisch-dialektische Neuorthodoxie Frankreichs (Bois) wendet sich z. B. gegen die Theologie Frommels (und Franks) als unwissenschaftliche und unphilosophische Methode, und Frommel wiederum galt in Genf als ein Führer der mômiers. Es ist, auch methodisch, bedeutsam, das Prinzip der „Erfahrungstheologie" im System Bovons etwa mit seiner Durchführung bei Sabatier zu vergleichen. Je stärker das Geschichtliche nur Hülle und Symbol des Ewigen ist, desto weniger hemmt und bindet das Geschichtliche, trotz dem normativen Charakter, die Impulse dieser Erkenntnis der Religion: — der Rest des Geschichtlichen (Bewußtsein Jesu) ist gegen jede schärfere Deutung (Gedanke der Erlösung, Erkenntnis des Glaubens) so abgegrenzt, daß er fast unbemerkt mit durchschlüpft. Welch ein Ringen jedoch bei Bovon, für den die Inhalte und Werte der geschichtlichen Offenbarung stärker der Religion das charakteristische Relief und Gepräge geben, dabei die Methode der Erfahrung zu bewahren. Zumal seine Aufgeschlossenheit für die Probleme des geistigen und religiösen Lebens in der Gegenwart der starren Sicherheit Franks entbehrt. Doch auch in den starken Mängeln und Einseitigkeiten sind religiöse und geistige Werte unverkennbar.

a) Renouvier. H. Bois. Einzelne Theologen sehen in der Philosophie von Charles Renouvier, in dieser Synthese von Berkeley und Hume, Leibniz und Kant, die entscheidende Erkenntnis der geistigen Entwicklung, die nur für die Theologie noch einer religiös bestimmteren Gestaltung und Durchführung bedarf. Es ist eine phänomenalistische Metaphysik, an dem Gesetz der Zahl normiert, d. h. an der Ausschaltung der Idee des Unendlichen, und ein Gottesbegriff konsequenter Anthropomorphismen. Manchem gilt Renouvier (1815—1913) als „der größte französische Denker der Gegenwart"; sein Uebertritt zum Protestantismus ist s. Z. viel

beachtet worden [1]).

Die Grundlinien seiner metaphysischen Konzeptionen seien vor allem in Hinsicht auf ihre Bedeutung für das religiöse Problem hier hervorgehoben. Jede Wissenschaft und Philosophie ruht nach Renouvier auf Grundbegriffen, die einen axiomatischen Charakter tragen. Das Moment persönlicher Entscheidung greift mit ein. Die Prinzipien sind Postulate. Daher es auch eine Wissenschaft im absoluten Sinn nicht gibt. Für ihn steht in entscheidender Geltung: man muß glauben, was logisch ist. Von hier aus will er die Positionen Kants weiterbilden (Neokritizismus) im Geiste von Hume und Leibniz.

Ausgegangen ist seine philosophische Arbeit von der Logik, vom Prinzip des Widerspruchs, und von hier aus hat er in innerem Zusammenhang die Linien zu dem metaphysischen Ausbau seiner Philosophie gezogen. Grundgedanke der Logik ist ihm das Gesetz der Zahl: im Begriff der Zahl liegt es, daß stets und uneingegrenzt eine Erhöhung zu denken ist, dazu steht in unbedingtem Gegensatz der Begriff eines Unendlichen im quantitativen Sinne, die Einheit

---

1) Die Darstellung beruht auf den Monographien von Séailles (La philosophie de Ch. R. 1905, ein geistvolles und scharfsinniges Buch) und Arnal (La philosophie religieuse de Ch. R. 1907, reiches Material), der Correspondance de Renouvier et de Secrétan 1910, sowie auf den Studien von Dartigue (De l'idée de Dieu dans le Néo-Criticisme 1910) und Feigel (Ch. R.s Philosophie der praktischen Vernunft 1905). Diese Autoren sowie Renouvier selbst sind bei Zitaten im Text durch den Anfangsbuchstaben bezeichnet.

Ses ouvrages composent une bibliothèque (S.) Als die bedeutendsten werden von S. genannt: Aus der „logischen Periode", seit 1854: Les essais de critique générale (1. l'analyse générale de la connaissance, les bornes nécessaires du savoir; 2. l'homme, la raison, la passion, la liberté, la certitude, la probabilité morale; 3. le problème du monde sous sa double face physique et morale; 4. introduction à la philosophie analytique de l'histoire). L'Année philosophique 1. Serie 1867/68. La science de la morale. La critique philosophique. Aus der „metaphysischen Periode": Essai III in 2. Aufl. 1882. L'esquisse d'une classification systématique des systèmes philosophique 1886 (Studien aus der seit 1878 erschienenen Critique religieuse). Année philosophique, 2 Serie seit 1890. Philosophie analytique de l'histoire 1896. Nouvelle Monadologie 1898. Dilemmes de la métaphysique pure und Histoire et solution des problèmes métaphysiques 1901. Personnalisme 1903.

beider Begriffe (eine unendliche Zahl) ist also in sich ein Widerspruch und eine Unmöglichkeit. In dieser Erkenntnis liegt beschlossen: das unter der Kategorie des Raumes Gedachte ist nicht als unbegrenzt, das unter der Kategorie der Zeit Gedachte ist nicht als anfangslos zu fassen; sonst würde jener innere Widerspruch sich ergeben. Denn für Renouvier sind Zeit und Raum nicht Formen der Anschauung, sondern Kategorien, d. h. irreduzible Gesetze (relations constantes) der Vorstellung [1]). Somit gewinnt jene Erkentnis umfassende Bedeutung: alles Wirkliche ist (quantitativ) begrenzt. Nur im qualitativen Sinne entspricht dem Begriff eines Unendlichen die Wirklichkeit. Denn so deckt dieser Begriff sich mit der Idee der Vollkommenheit, ist also ethischer und geistiger Art.

In konsequenter Durchführung dieses Grundgedankens gestaltet sich ihm 1. Der Weltbegriff, 2. Das Problem der Freiheit, 3. Die Gottesidee.

1. Der Weltbegriff. Die Welt ist „für uns" die Welt der Beziehungen zwischen uns und den Dingen, somit die Welt als Vorstellung — und die Vorstellungen vollziehen sich nach irreduziblen Kategorien —, d. h. als Bewußtsein (Form) und als Erscheinung, Phänomen (Materie). Dieser Welt „für uns" eine Welt des Wesens „an sich" als das Wesen der Welt gegenüberzustellen, ist ihm ein Grundirrtum. Denn z. B. einem An-sich der Materie kommt die wissenschaftliche Arbeit in der Atomenlehre nicht näher, weil nur die Willkür vor der Konsequenz fortgehender Teilung und Sonderung Halt macht und so dem Widerspruch einer „unendlichen Zahl" entgeht. Auch das Ichbewußtsein grenzt sich nicht als andersartig ab. Denn im Ich kennen wir nichts als einzelne Vorstellungen; es besteht aus und in Phänomenen. Aehnlich das Problem des Substanzbegriffs. Daß diese Idee als Grund und Bedingung des Seins die notwendige Voraussetzung der Erscheinungen darstellt, wird geleugnet, da ebenso das Konkrete (die Erscheinung) wie das Abstrakte (die Substanzidee) in sich begründend sein kann. Nur die begriffliche Formulierung verschleiert, daß auf diesem Gebiet des Wirklichen die Konsequenz über die Substanz hinaus wiederum auf deren Grund usw., damit aber auf den Widerspruch der unendlichen Zahl hinausführen würde. Auch wäre das An-sich der Erkenntnis

---

1) Ein direkter Beweis der Kategorien ist nicht möglich. Sie bewähren sich durch die Uebereinstimmung mit der Erfahrung, aus der die Reflexion sie gewonnen. Vgl. Séailles S. 8 ff.

nur durch die Vorstellung, d. h. das an sich nichts seiende, zugänglich. Was tieferem Eindringen in dieses Problem doch eben als der Illusionismus sich darstellt, den man abwehren wollte. Diese Methode (die ursprünglich mit der Theologie ging und nun vielfach in der neueren Gestaltung der Naturwissenschaft der Theologie und Religion feindlich ist) ist „die Idolatrie der Substanz, die Grundlage einer Religion für die Philosophie, einer Religion, die man gern dem Fetischismus vergleichen möchte, wenn sie weniger abstrakte Götter haben würde“ (R.). Anders wenn die Substanz aus diesen geheimnisvollen Untergründen als Rätselgrund alles Seins hervortaucht, und sie als Gott (Person) oder als Vollkommenheit (ethische Eigenschaft) oder als Liebe (ethische Kraft) oder als Vernunft (menschliches Attribut) gefaßt wird. So scheint das grundlegende Prinzip ihm gesichert zu sein. Es wird auf die allgemeine und die bedingte Gleichheit zusammengesetzter Phänomene ausgedehnt, d. h. auf die Begriffe Gesetz (le phénomène constant représenté comme l'ensemble des rapports des autres phénomènes. A.) und Funktion (une relation plus complexe: tels rapports varient selon la variation des autres. A.).

Damit ist die Wirklichkeit in ihrem Wesen erkannt. Und nur eine Bewährung dieser Erkenntnis ist ihm die besondere Anwendung auf die konkreten Wesen (les êtres sont de certains ensembles de phénomènes liés par des fonctions déterminées. R.). Auf die gewissеste Erfahrung, die des Ichbewußtseins (dieses aber, wie schon angedeutet, als „eine besondere Funktion besonderer Phänomene in einer bestimmten individuellen Sphäre“ von Renouvier gefaßt), gründet sich die Folgerung, die auf andere gleiche Wesen schließt und von hier ausgehend die ganze Welt sich zu deuten sucht: das Organische und ebenso das „Unorganische“. Denn die Notwendigkeit dieser logischen Folgerung führt über die „Nichtkonstatierung“ des Bewußtseins hinaus zu der Annahme einer Art von Bewußtsein auch da, wo wir es nicht wahrnehmen können. So ist die Natur: in unserem Geist un système d'idées, an sich un système de consciences. Die Monaden[1]) sind zum Teil gebundene, zum Teil führende Monaden. So ist (in scharfem Gegensatz zu Secrétan) der Theismus einer Monadologie in enge innere Verbindung mit dem Phänomenalismus gesetzt.

1) La monade est la substance simple dont la donnée est impliquée par l'existence des substances composées. Une substance est un être considéré dans sa complexité logique comme le sujet de ses qualités.

2. Das Problem der Freiheit. Der Wille ist nach Renouvier ein konstitutives Moment der Vorstellung (dans le cours des représentations qui se groupent pour constituer ce que nous sommes, nous identifions notre conscience avec celle de nos représentations qui semble se causer d'abord, ensuite déterminer les autres —). Daher die Wendungen Wille und willentliche Vorstellung wechseln. Demgemäß wird die Freiheit statuiert. Wie höchst charakteristisch hinzugefügt wird: nicht im Sinne einer „abstrakten Personifikation des Indifferentismus", sondern in innerem Zusammenhang mit einer Vorstellung. Gleichwie die Prinzipien des Lebens und der Wissenschaft den Charakter von Postulaten tragen, so auch das wesentlichste Prinzip, die Freiheit. Die praktische Vernunft entscheidet so, doch (wie gegen Kant ausgeführt wird) diese Vernunft ist die menschliche Vernunft schlechthin. Denn wäre alles unter die Notwendigkeit gestellt, so würde damit eine endlose Kette bedingender Notwendigkeiten gefordert sein: Unmöglichkeit und Widerspruch einer unendlichen Zahl erscheint hinter dieser Frage. So ist die Freiheit: unbewiesen, ein Geheimnis, aber der Vernunft durch die Logik gegeben. Und jede Gewißheit ist konkret nicht ohne das Moment der Entscheidung, d. h. relativ, denn sie gestaltet sich im Menschen. Nur damit ist auch die Wirklichkeit: die Mannigfaltigkeit wissenschaftlicher Lehren und die ethische Gewißheit der Verantwortlichkeit vereinbar. Dabei bleibt in Geltung, was von den Gesetzen und Funktionen, d. h. der Weltordnung ausgeführt ist. Denn gemeint ist als Freiheit, daß freie überlegte Willensentscheidung nicht gleichsam „durch eine präexistente Verkettung in sich gebunden", sondern freie, irreduzible Entscheidung in der Anwendung dieser Gesetze (des Geistes und der Natur) ist. So trägt jede Wahrheit persönlichen Charakter. Und in diesem Sinn hat das persönliche Moment Raum in der Weltordnung.

3. Die Gottesidee. Die Ansprüche einer absoluten deterministischen Wissenschaft sind damit abgewehrt. Die Metaphysik läßt der Religion Raum, d. h. in negativer Begrenzung sind die Richtlinien gezogen und damit ist die Voraussetzung zu einem positiven Aufbau gegeben.

Die Grundrichtung seines philosophischen Denkens führt ihn mit Notwendigkeit darauf, die Idee des Unendlichen und Absoluten in jeder Gestalt zu verneinen. Sei es, daß dies im Gottesbegriff als die Begründung des Wesens hervortritt: Gott ist die sich selbst

setzende Ursache. Denn diese Auslegung führt (wie die Auslegung der Substanzidee) durch die logische Konsequenz in der Notwendigkeit stets weiterer Rückschlüsse zu dem Widerspruch einer unendlichen Zahl. Sei es, daß im Gottesbegriff das Moment des Absoluten als die Ergründung des Wesens hervortritt: Gott ist die vollkommene Totalität, die vollkommene Synthese der Phänomene, oder in anderer Form dieses Gedankens: das Gesetz der Gesetze, die Gesamtheit der kosmischen Gesetze. Es stellt sich ihm darin nur eine Abwandlung des Fetischismus der Substanzidee dar und der vollendete Widerspruch zu der Erkenntnis, daß die Welt der Wirklichkeit eine Welt der Beziehungen ist. Er selbst betont den Gegensatz seiner „atheistischen" Methode, die darauf verzichtet, das Unerklärliche doch erklären zu wollen, zu Hegel, aber auch zu Schopenhauer, wenngleich dieser das Absolute in den Willen setzt. Vielmehr geht er aus von dem Bewußtsein des Widerspruchs zwischen dem wahren und dem empirischen Sein des Menschen (wie er in der Erfahrung der Freiheit begründet ist), von der darin gegebenen Gewißheit einer ethischen Welt und damit der Notwendigkeit eines Zieles für die Welt der Wirklichkeit. So erschließt sich ihm im Anschluß an Kant das Postulat „eines höchsten Gesetzes, d. h. der großen Harmonie des Gewissens und der Natur" (S.), das Postulat einer kosmischen Existenz des Guten und seiner Suprematie, — diese Harmonie selbst als Gesetz objektiviert, das in all dem deutlich wird und es sichert. Et cette loi peut prendre le nom de Dieu (R.).

So die Existenz „Gottes". In diesen Gedanken aber hat der Glaube eine feste Basis und damit die Möglichkeit voller Entfaltung. Hier greift das Weltverständnis der Monadologie ein. Die Idee eines höchsten Gesetzes führt auf ein universales Bewußtsein, denn das Gesetz muß gedacht sein. Das Bewußtsein, das sich in der Persönlichkeit vollendet, ist die Form, unter der wir das Leben begreifen. M. a. W. der Anthropomorphismus ist die allgemeine Methode der Erkenntnis. Gott ist die höchste Monade: eine in sich begrenzte Persönlichkeit, ein allgemeines, doch fest und klar in sich bestimmtes Bewußtsein, den Konsequenzen des logischen Grundgesetzes unterworfen, doch vollkommene Intelligenz und vollkommener Wille. Die Analogie menschlicher Persönlichkeit ist somit für die Gotteserkenntnis als grundlegend erkannt und durchgeführt [1]). So ener-

1) Wie konkret und anthropomorph er Gott gefaßt hat, erhellt schon aus seiner anfänglichen Vorliebe für den Polytheismus in Form einer himm-

gisch und innerlich wie etwa Biedermanns Ausführungen über die Persönlichkeit Gottes als die religiös notwendige Vorstellungsform der Gotteserkenntnis. Doch anders ist es von Renouvier gemeint: „jede Erkenntnis ist Vorstellung, und die Vorstellung ist unbegreiflich ohne das Bewußtsein", wiederum „das Bewußtsein ist unerkennbar außerhalb der Vorstellung". So ist der entschiedene Anthropomorphismus der wissenschaftlich einzig mögliche Weg für die Theologie zur Gotteserkenntnis. Und die Erwägung, daß Gott uns unsere Gesetze eingeschaffen hat, weil sie in ihm waren, will dieser Erkenntnis ein religiöses Recht wahren.

Daher ist Gott „das erste Wesen" und nicht von Ewigkeit her. Der Einwand A. Sabatiers: es sei damit diesem Gottwesen die Notwendigkeit abgesprochen, mißversteht die Prämissen dieser Philosophie: in anderer Form kann für Renouvier die Idee der Notwendigkeit gar nicht Gestalt gewinnen. Denn das einzig Erkennbare und das einzig Wirkliche ist konstatierte Beziehung: hier von Schöpfer und Schöpfung. Jeder Versuch zu weitergreifender Erkenntnis stößt gegen das logische Grundgesetz. Es ist wie das Undurchdringliche in jeder Tat der Freiheit, die eben damit Anfänge setzt. Renouvier will nicht Gott erreichen und beschreiben, sondern die Erkenntnis Gottes wissenschaftlich umgrenzen und so sichern. Da endet Erkenntnis und Fragen. Denn ist das erste Bewußtsein ewig, so muß es entweder außerhalb der Zeit stehen, d. h. aber für uns ohne Realität sein, oder alle Zeit in sich schließen, d. h. in sich selbst widerspruchsvoll sein. Die Konsequenz des Systems verlangt die Negierung der Ewigkeit Gottes in der Vergangenheit. Denn all diese Erwägungen gelten nur für die Betrachtung bestehender Tatsächlichkeiten. Für vorausschauende Betrachtung dagegen „ist eine unendliche Zahl künftiger Phänomene nicht in sich widerspruchsvoll, da die Phänomene nicht gegeben sind und nie gegeben sein werden". Diese Worte Renouviers sind bedeutsam für eine Ewigkeit Gottes in der Zukunft und für die Idee der Unsterblichkeit. Somit gilt: Gott ist nicht von Ewigkeit her. Sei es, daß damit die Erkenntnis limitiert sein soll: wir können nicht anders als Gott und Welt zusammendenken (so Renouvier später). Sei es, daß damit

---

lischen Hierarchie unter einem Oberhaupt. Er selbst hat die Parallele dieser Auffassung mit seiner demokratisch-republikanischen Anschauung betont, — ein psychologisch interessanter Zug. Hernach hat er Widerspruch gegen die Trinität erhoben.

ein Anfang für Gott selbst statuiert sein soll (so Renouvier anfangs und L. Dauriac). Ebenso folgerichtig ist die andere These: Gott ist nicht unendlich. Denn die gleichen Erwägungen beweisen die Notwendigkeit auch dieser Begrenzung. Daher wird auf Gott der Begriff der Räumlichkeit bezogen: Dieu est quelqu'un qui est quelque part (Dauriac). Und wiederum die notwendige Folge: eine gewisse Körperlichkeit, le corps divin (Renouvier), — der natürlich der Wahrnehmung sich entzieht. Die Linien zu einem Verständnis dieses Gedankens werden so gezogen, daß die Begrenztheit Gottes mit der Begrenztheit des Alls identifiziert wird, also „der Raum schließt Gott ein", „der Raum ist das Organ, dessen Gott sich bedient", die sensibilité, die notwendig ist, um die Phänomene wahrzunehmen.

Von dem Problem der Sünde und des Uebels hat er eine eigene Anschauung, — nicht im Zuge seiner Philosophie, wenngleich mit ihr verbunden. Doch sie ist für seine Persönlichkeit höchst charakteristisch. Daher wird sie hier angeführt. Eine Spekulation, die wiederum zeigt, wie oft in der Philosophie ein gut Stück anschauender Phantasie steckt.

Das kosmische und das ethische Uebel, das Problem des Leidens in seinem Ursprung ist ein undurchdringliches Geheimnis. Daher die Hypothese eines früheren Weltzustandes: gestimmt auf die Gerechtigkeit und das Glück der lebendigen Wesen.

Er träumt (denn anders kann man es nicht nennen) von dem Weltganzen als einer Einheit, die in sich die Vielheit der Personen (individueller Monaden) schließt, eine engverbundene Einheit und Ordnung, die sich letzter, tiefster Erkenntnis als „eine Person" enträtselt.

Was er mit dieser Phantasmagorie gemeint hat, ist nicht deutlich. Ob es ein Nachklang des von ihm so gehaßten Pantheismus ist? Renouvier selbst erinnert an die anderen bekannten Theorien dieser Art; von einer vorzeitlichen Entscheidung der Einzelnen (Origenes — J. Müller) — für Gott (Engel), gegen Gott (Dämonen), für sich ohne Gott (Menschen); von einer Entscheidung der Schöpfung, so daß der Einzelne unbewußt und unverantwortlich in das Schicksal seiner Art verflochten ist (Secrétan) — für Gott (Engel), gegen Gott (Dämonen), für sich (Menschen), unentschieden (die Natur). Die Mängel dieser beiden Konstruktionen wollte Renouvier vermeiden, und so ist seine Synthese Unklarheit geworden.

Die ethische Notwendigkeit der Erprobung führt zum Umschwung. Die allgemeine Verbundenheit erzeugt eine allgemeine Desorganisation, der Kampf der Wesen bedingt den Kampf der Elemente. Unsere Welt entsteht. Doch die Wesenskeime bleiben in der großen Weltkatastrophe (kosmischen Revolution) bewahrt; nach und nach erscheinen sie wieder zum Leben; die Welt wird eine Welt der Erlösung und des Heils, — wenngleich unbewußt.

Was sich wiederum an die Sünde verliert, fällt der Wesensvernichtung anheim statt einer Wesenserhöhung. Für die Anderen und für die Welt bringt dereinst eine neue kosmische Revolution die Vollendung der Erprobung und die Rückkehr zum Urzustand. Doch bis zu diesem Ende der Entwicklung ist es im einzelnen eine organische Entfaltung. Denn das bleibende, unsterbliche Leben ist nicht naturhaft, sondern ethisch, daher will es erworben sein, daher die Möglichkeit auch eines anderen Ausgangs.

Es gilt auch hier, was stets gegen eine Hypothese dieser Art eingewendet ist, — trotz der Varianten —, daß auch diese kühne Phantasie nicht eine Erklärung für das Rätsel des Leidens durch die Zurückschiebung der Probleme schafft. Im Gegenteil, die erträumte Idealwelt verstärkt nur die Bedenken und Fragen: das Warum? ist noch undurchsichtiger und unverständlicher. Lediglich für das ästhetische Gefühl mag diese Intuition der Ferne, nicht aber für das Nachdenken beruhigend sein. Und letztlich: die Hypothese ist auf den Gedanken einer unbewußten Sühne gestellt; durch diesen Gedanken aber ist das ethische Motiv der ganzen Konstruktion im Kern getroffen.

Damit ist in großen Umrissen die Metaphysik und Religionsphilosophie skizziert. Die einzelnen Anschauungen Renouviers über Religion und Christentum sind weniger bedeutsam. Die Energie und Lebendigkeit in der Idee eines persönlichen Gottes ist ihm das Große in der Religion der Propheten und vor allem im Evangelium. Doch ist ihm die Wirklichkeit der Religion letztlich die Beziehung der (praktischen) Vernunft auf Gott. In dieser Richtung sieht er auch die Aufgabe der Zukunft für eine Philosophie des Christentums. Das tiefste Geheimnis aller Religion ist von ihm nicht empfunden. Daher auch die wesentlich ablehnende Haltung zu charakteristisch christlichen Gedanken (Gnade, Erlösung). Nur daß seine Idee der Religion stark bestimmt ist durch das — freilich kosmologisch und nicht persönlich-religiös orientierte — Problem der Sünde und des Uebels.

Der kräftige und kühne Realismus in der Gottesidee Renouviers ist verständlich und bedeutsam als Rückschlag gegen idealistische Verflüchtigung des Gottesgedankens zu unlebendiger Abstraktion und zugleich gegen die religiös lebendigen und innerlichen Impulse des Pantheismus. Vor allem dies erklärt den Einfluß Renouviers auf den französischen Protestantismus. Denn etliche Theologen meinen, in dieser Metaphysik die notwendige philosophische Ausdrucksform für die Erkenntnis zu haben, daß das Geistig-Sittliche des Gottesgedankens in seiner Tiefe erst durch den Gedanken eines persönlichen Gottes bewahrt wird. Doch das religiöse Bewußtsein

— das wird aus der Bewegung in der Geschichte der Religionen deutlich — strebt zu dem Gedanken des Glaubens hin, der von Gott bekennt: von Ewigkeit zu Ewigkeit, ein überweltlicher, über Raum und Zeit souverän erhabener Gott. Das war auch für die Religion der Propheten, für die Offenbarung Jesu ein Stück religiöser Kraft, nicht philosophischer Methode. Daher ist für die Vertiefung und Verinnerlichung des geistig-sittlichen Gottesgedankens die Idee des Absoluten die notwendige innere Form des Wesens. Eben dies, daß Wissenschaft und Religion, Theologie und Philosophie für Renouvier auf der gleichen Fläche der Erkenntnis stehen, läßt die inneren Bedingungen religiöser Glaubenserkenntnis und zugleich die Eigenart und den Eigenwert religiöser Offenbarung außer Acht.

Es ist eigen, in welche unmögliche Begriffsmythologie der Gottesidee eine Philosophie sich verliert, die sich als Wissenschaft vom Wesen Gottes: als wissenschaftliche Wesensbegrenzung und Wesensform weiß. Gegen diese Erfassung und Umgrenzung der philosophischen Aufgabe wäre m. E. Einspruch zu erheben und das philosophische Problem in seiner Eigenart und Selbständigkeit gegenüber der Wissenschaft herauszustellen. Für Renouvier ist die Logik das Kriterium der Philosophie. Es ist eine Frage, ob der Gedanke allein die Tiefen der Weltzusammenhänge, das Allumfassende in den Ideen der Totalität und eines höchsten Zieles erschöpft, ob nicht der sittliche Wille (die praktische Vernunft, die wertgesetzliche Vernunft) diesem Problem näher kommt. Séailles meint: c'est parce qu il identifie les lois de la pensée et de l'être qu'il ramène l'être à des rapports, toute pensée étant relative. Dabei ist zu beachten, daß dies auf einem Akt persönlicher Entscheidung, eben für den Intellektualismus, ruht. Doch nur dann ist (auch nach S.) diese These des Intellektualismus haltbar, wenn sie die Deutung in sich schließt, daß Denken Zählen d. h. ein Festsetzen bestimmter Beziehungen zwischen bestimmten Gliedern ist. Nur unter dieser Voraussetzung, dieser inneren Bedingung ist die Auffassung möglich, daß Denken, d. h. die Vorstellung als Zusammenstellung bestimmter Phänomene, das Gegebene erschöpft, mit dem Sein identisch ist. Dieser Grundirrtum ist von Séailles scharfsinnig aufgedeckt. Denn sonst wäre nicht ein Widerspruch in sich selbst: nier le nombre d'une collection qu'on déclare infini [1]). Es sei nur an Spinoza und Hegel

1) Aus der Argumentation Feigels eine These, die mir beachtenswert scheint: Der Begriff der Kausalität, eines irreduziblen Gesetzes, wird einge-

erinnert, die doch auch von Wesen und Macht der Logik wußten. All diese Andeutungen zeigen, in welcher Richtung m. E. die Ablehnung dieser Philosophie vollzogen und begründet werden müßte.

Einzelne protestantische Theologen haben sich Renouvier angeschlossen und suchen das alte Dogma mit den Mitteln dieser Philosophie zu erneuern. Vor allem H. Bois-Montauban [1]). Er steht in der Reihe derer, die das Objektive der Religion gegenüber der Uebermacht des Subjektivismus hervorheben und in dem Gedanken der geschichtlichen Offenbarung in Christus die Norm der theologischen Entwicklung sehen. Denn der vielumstrittene Begriff Autorität erweist sich ihm als Korrelat einer ethisch-persönlichen Offenbarung Gottes zu freien Persönlichkeiten. Auch so ist der Glaube nicht sichere Ruhe, sondern Kühnheit und Wagnis, freie Entscheidung und Tat des Willens. Doch diese weite und freie Erfassung der religiösen Offenbarung verengt sich ihm in der Durchführung. Denn Offenbarung wird mit Mitteilung von Erkenntnis (Tatsachen und Ideen) identifiziert [2]); trotz aller Limitierung ist dies der vorherrschende Gesichtspunkt. So wird (gegen Schleiermacher) die Theologie ein Teil der Religion, der Teil des Intellekts. Damit ist der Unterschied zwischen religiöser Glaubenserkenntnis und wissenschaftlich-theologischer Arbeit verkannt. Die Theologie wird subjektive christliche Philosophie. Denn er will eine Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft; er will ausgehen von den vernünftigen Ideen: Gott, Mensch, Sünde, und im Christentum die Erfüllung, die Antwort auf die Fragen des Gewissens, nachweisen. Denn die allgemeinen, vernünftigen Ideen über das

---

schränkt in dem „unbegreiflichen" Gedanken eines ursachlosen freien Anfangs, d. h. hier greift das indéfini ein, eine Ausflucht des Begriffs, um dem infini, das sich hier aufzwingt, zu entgehen und um so die Allmacht der Zahl zu wahren.

1) Vgl. Les sociétés pour la culture morale RM 1892, 214 ff. (auch separat); Le dogme grec, Paris 1893; De la connaissance religieuse, essai critique sur de récentes discussions, Paris 1894; La philosophie idéaliste et la théologie RM 1895, 529 ff. (auch separat); La valeur de l'experience religieuse ² 1908 (an das Werk von W. James anknüpfend); Joie et action (Vortrag) 1909. Ferner auch RM 1891, 104 ff. (Subjectivisme et objectivisme), RM 1894, 197 ff. (über die Präexistenz Jesu).

2) De la conn. 31, 53. Aehnlich von dem ethischen Begriff der Pflicht S. 97 und RM 1895, 541.

Wesen des Menschen und der Welt sind maßgebend. Ueber einer natürlichen Philosophie erhebt sich ihm die eigentlich christliche Philosophie. Die damit gegebene Subjektivität sperrt die Dogmatik nicht von anderen Wissenschaften ab; denn alle Erkenntnis ist subjektiv (weil durch die Vernunft) bedingt. Und vor das Forum der Philosophie gehört die Frage nach der Objektivität; die Wissenschaft fragt nur nach dem Wie, die Philosophie nach dem Warum und Wozu. Da ihm (im Anschluß auch hierin an Renouvier) der hellenische Geist die nahezu vollkommene Ausprägung des Wahrhaft-Menschlichen ist, so sind die griechischen Elemente des Dogmas die vernunftgemäßen Elemente schlechthin. Doch ihre klare Erfassung und konsequente Durchführung ist ihm in dem System Renouviers gegeben.

Eine gewisse Modifikation tritt in den späteren Schriften (La val. de l'exp. rel.) hervor. Auch vom Christentum gilt: im einzelnen kann die christliche Erfahrung verbessert, vervollständigt, bereichert werden durch die Berührung mit den anderen religiösen Erfahrungen. So ist Kritik und Neuschöpfung religiös notwendig, um die endgültige und umfassende Form des Christentums herauszugestalten. Näher bestimmt er dies Ziel als eine Vereinfachung und Rückkehr zu der „Reinheit des Anfangs", der religiösen Erfahrung Jesu, die einzigartig und normativ bleibt, aber „verstanden sein will im Licht der anderen religiösen Erfahrungen der Menschheit", — gleichsam als deren Synthese. So tritt an die Stelle des umfassenderen Begriffs einer Offenbarung Gottes der engere einer Religion Jesu: diese Religion ist die vollkommene religiöse Erfahrung, denn sie ist „völlige und ständige Gemeinschaft mit Gott dem Vater"; in ihm ist zum erstenmal das ethisch-religiöse Leben zu seiner höchsten Entwicklung gekommen. Daher die beiden Folgerungen: die religiöse Erfahrung befreit das Christentum von der Autorität und führt es zu der Inspiration göttlichen Geistes in der gläubigen Seele; und die andere: in der Kraft und Innerlichkeit der ethischen Gottesgemeinschaft sieht er die spezifische Eigenart und Vollkommenheit des Christentums. In diesen Zügen ist der starke Einfluß Sabatiers unverkennbar [1]). Doch auch von diesen weiteren und allgemeineren Voraussetzungen aus gewinnt er den Anschluß an die philosophische Erkenntnis Renouviers. Denn die religiöse Erfahrung ist unter dem

---

1) Vgl. auch La valeur S. 206 f. und Sabatier, Esqu. S. III und 5.

ethischen und metaphysischen Gesichtspunkt zu interpretieren, diese Interpretation ist der Glaube, und nur auf den Höhepunkten der Religion sind Glaube und Erfahrung identisch. Es würde zu weit führen, die Korrekturen von H. Bois (und A. Arnal-Montauban) an den philosophischen Konzeptionen Renouviers darzulegen. Sie sind wertvoll, weil sie eine klarere und festere Anschauung des christlichen Gottesgedankens verraten. Doch es sind Versuche, den notwendigen Konsequenzen dieses Systems auszubiegen, und daher erschöpfen sie sich in Subtilitäten unfruchtbarer Scholastik. So will Bois den Gedanken der Ewigkeit Gottes wahren durch die Annahme zweier verschiedener Arten von Ewigkeit, einer Art für den verborgenen Gott der Vergangenheit, einer anderen für Gott in der Zukunft [1]). Die Gefahr ist, auch in diesen Linien der Theologie von Bois (und Arnal), deutlich, die Séailles S. 400 von der Religionsphilosophie Renouviers ausspricht: elle est faite pour donner satisfaction à ces chrétiens qui se plaisent à se donner l'illusion de penser librement, en habillant les vieux dogmes de formules neuves.

Um so unerfreulicher ist die Polemik von Bois, die dem Standort des Gegners, etwa der religiösen Tiefe und dem theologischen Ernst von Ménégoz, nicht gerecht wird. Lehrreich ist eine Vergleichung dieser beiden Theologen, weil sie die führenden akademischen Theologen des französischen Protestantismus in der Gegenwart sind. Die grundlegende Scheidung von Religion und Dogma, die den theologischen Aufbau von Ménégoz trägt und beseelt, ist von Bois verkannt. Es ist oben (vgl. Kap. III) betont, daß die Bedeutung des „Dogmas" (der Glaubenserkenntnis) wohl von Ménégoz anerkannt war, doch bei ihm zu stark zurücktrat. Bei Bois aber fehlt die Erkenntnis jener Scheidung, die das Leben der Religion und die Arbeit der Theologie zugleich begründet und bewegt.

b) Malan, Frommel. Die Grundlage ihres theologischen Denkens ist die metaphysische Ausdeutung der sittlichen Verpflichtung, der Erfahrung des Gewissens und der Heiligkeit des Sittlichen. C. Malan der Jüngere (Genf, † 1899) [2]) will so, gleichsam durch

1) Vgl. hiezu Dartigue S. 116 ff.

2) Vgl. La vérité première RL 1888, 12 ff. La foi RL 1890, 49 ff. 120 ff. — Le sentiment religieux une réponse RM 1891, 28 ff. — L'action de l'esprit de Dieu dans l'homme RL 1895, 229 ff. — La vie religieuse RL 1897, 5 ff. — La personnalité divine de Jésus-Christ . . RL 1899, 267 ff. — Vgl. auch G. Frommel, Etudes littéraires et morales S. 312 ff.

Kantische Interpretation des testimonium spiritus sancti und durch metaphysischen Unterbau dieser Erkenntnis, die Religion sichern. Der bewußte Wille empfindet das Gefühl der Verpflichtung als gegebene Tatsache, die innerlich auferlegt ist und nicht gleichsam nur von außen her herangebracht. D. h. die Verpflichtung stellt sich als Wirklichkeit unserer Erfahrung, nicht als Wahrheit unserer Erkenntnis dar. Darin liegt zugleich: diese Erfahrung ist nicht dem bewußten, freien Willen auferlegt; denn damit wäre er in seinem Wesen, seiner Freiheit aufgehoben. Somit wird der Rückschluß notwendig, daß die Basis dieser Erfahrung das „noch instinktive Leben unseres ethischen Wesens, das noch unbewußte Prinzip unseres Willens“, d. h. der Wesensgrund unserer sittlichen Existenz ist. Diesen Tatbestand findet das erwachende Bewußtsein vor. Der Pantheismus beschränkt sich auf die Konstatierung dieser Wirklichkeit, erst der Theismus gibt ein Verständnis dieser Erfahrung in ihren lebensvollen Zusammenhängen. Denn die Heiligkeit und Notwendigkeit des Sittlichen wird nicht als immanenter Zwang, sondern als Verpflichtung empfunden. Doch nur ein persönlicher höherer Wille verpflichtet sittlich. Jenes Unbewußte wird Ausgangspunkt freier verantwortlicher Entscheidung in bewußtem Gehorsam oder in Ablehnung. Doch dann ist die innere Harmonie gestört (l'echo de résistance), der Mensch mit dem Prinzip seines Wesens entzweit. So wurzelt auch das Sittliche im Religiösen, aber (mit Frommel zu reden) die Theonomie ist Aufgabe der Autonomie. Von hier aus wird, in der Weise Vinets (vgl. Kap. II), doch in calvinischer Herbheit und Strenge, das Christentum als Entfaltung und Erfüllung des Instinktiven, Schlummernden, Unbewußten erfaßt: als Offenbarung des unbekannten Gottes aller Ahnung und Sehnsucht, als lebensvolle Offenbarung des Absoluten, dessen Autorität bisher (— einschränkend) nur oder (— begründend) schon empfunden ist. Malan blieb einsam, fast vergessen und gewann erst durch seine Schüler Einfluß.

Diese Anschauung, eine lebendige Synthese zwischen dem religiösen Grundgefühl Schleiermachers und dem sittlichen Prinzip Kants, hat Gaston Frommel (Genf, † 1906) als Lösung des theologischen Problems übernommen [1]. Doch was bei Malan spröd

---

[1] Vgl. Etudes morales et religieuses und Etudes littéraires et morales 2. Aufl. 1908, Etudes de Théologie moderne 1909, Etudes religieuses et sociales 1907; Apologétique Bd. 1, 1910.

und doktrinär erscheint, gewinnt bei ihm Farbe und Leben. Für seine persönliche Art ist das Bekenntnis charakteristisch: wie oft sind uns gegenüber dem Bleiben der Dinge und der Zerbrechlichkeit des Menschen nicht Zweifel gekommen über den Wert des einzelnen Lebens. Doch das ethische Ich hat uns stets wieder Sicherheit gegeben. Was der Absolutheit seiner Gebote unterworfen ist, kann nicht untergehen, da es teil hat an diesem Absoluten, — denn der Mensch weiß, was er soll, und daß eben dies, was er soll, ewig ist. Die Wissenschaft knechtet uns dem, was ist, doch der Wille macht uns frei davon.

Das Unbedingte und Unentrinnbare des Sittlichen, der Radikalismus der Sünde zugleich als Hemmung des Wahrhaft-Menschlichen, die Antwort des Christentums auf diese Probleme des Menschentums, die Religion der Rechtfertigung und des Kreuzes als Klarheit und Tiefe des Ewigen und als innerste Notwendigkeit des sittlich-persönlichen Geisteslebens, — diese Zusammenhänge in kongenialem Erfassen zu zergliedern und aufzuweisen ist sein besonderes Anliegen [1]). An dieser Innerlichkeit des seelischen Lebens und an der geschichtlichen Entwicklung des Christentums bewährt sich ihm die Erkenntnis, daß christliche Religion sich nicht nur am Evangelium entzündet, sondern durch diese geschichtliche Offenbarung in Wesen und Art bestimmt ist. (Ceci est le trait distinctif, l'originalité suprême du christianisme. C'est son risque, sa hardiesse puisque la contingence de l'histoire entre par là dans son essence même: C'est, d'autre part, son immense privilège, celui de son intense réalisme et tout le secret de sa puissance.) So ist Glaube lebendiger Zusammenhang mit Christus: ihn in Vertrauen und Gehorsam aufnehmen. Denn sonst bliebe der Glaube unentfaltet (incomplète, fragmentaire, insuffisante, instable et précaire); allein in ihm kann der Mensch an den Gott seines Gewissens glauben.

Daher Ton und Haltung seiner Apologetik. Religion ist nicht metaphysisches Weltverständnis, sondern Erlösung und Leben, und religiöse Wahrheit somit eine Erkenntnis praktischer Beziehung zwischen menschlichem und göttlichem Willen, in anderer Wendung des Gedankens: der Beziehung des Willens zu seinem Gesetz. Die wissenschaftliche Selbstbesinnung des religiösen Bewußtseins lehnt intellektualistische Methode und Metaphysik ab. Denn sie ist notwendig in sich Determinismus, daher über dieses Moment der Er-

1) Vgl. etwa Et. mor. et rel. S. 145 ff. und S. 248 ff. (auch S. 72 ff.).

kenntnis hinaus zu Urteilen über Ziel und Wert nicht berechtigt. Ihm legt sich, besonders von dem Gedanken der Freiheit aus, die Idee des Voluntarismus nahe. Der absolute Charakter der Pflicht wird nur durch die Idee einer absoluten Sanktion gewahrt. Diese metaphysische Hypothese wird ihm Gewißheit durch die Analyse der Wirklichkeit des Gewissens (vgl. Malan); es ist somit kein Beweis durch Demonstration, sondern durch Konstatierung einer Wirklichkeit. Der Wille allein erreicht das Absolute. Von hier aus werden die Grundlinien der Apologetik gezogen.

Die Dogmatik ist ihm der wissenschaftliche Ausdruck der christlichen Erfahrung, Erfahrungswissenschaft (Wiedergeburt, immanente und transzendente Objekte [1]), — vgl. Frank). Der objektive Gehalt der Lehre ist aus der Offenbarung zu schöpfen. Doch er nimmt aus der Erfahrung die Umrisse des Systems, die inneren Richtlinien und die beherrschenden Gesichtspunkte, un contrôle et un critère légitimes. Religion ist Beziehung zu Gott, eine ethische Beziehung der Willen. Hieraus entspringt die religiöse Erkenntnis (une vérité de relation). Von diesem Stützpunkt darf der Glaube ausgehen, „um vom All Besitz zu nehmen". Die Vernunft ist Ueberlegung des Willens (la volonté se réfléchissant), der Wille ist also gesetzgebend. Dieser Voluntarismus vollendet sich ihm in dem metaphysischen Gedanken Malans. Es ist freilich von der Eigenart und Selbständigkeit jener Erkenntnis aus die Behutsamkeit „indirekter" Metaphysik, doch immerhin metaphysische Wissenschaft im Gegensatz zu philosophischer Spekulation [1]).

Eine Kritik würde m. E. bei dem Begriff einer indirekten Metaphysik auf psychologischer Grundlage: wider ihre Möglichkeit und Tragfähigkeit und wider den wissenschaftlichen Charakter dieser religiösen Erkenntnis einzusetzen haben. Denn die Psychologie ist Wissenschaft nur, sofern und soweit sie von der Metaphysik absieht (Murisier, Flournoy). Auch ist sie in sich noch zu unsicher und vieldeutig, um Grundlage gemeinsamer dogmatischer Arbeit zu werden. Zumal da es sich für Malan und Frommel großenteils um eine Psychologie des Unbewußtsein handelt, verstärkt sich der hypothetische Charakter und die Unsicherheit. Vor allem aber gilt: eine Vergleichung mit den theologischen Systemen Biedermann und Pfleiderer zeigt, wie aus der Psychologie des Gewissens durchaus eine

1) Nur diese hat Frommel übernommen.

2) RL 1905, 37.

andersartige Metaphysik des Gottesgedankens entwickelt werden kann. Und die Einsicht in die gleiche Methode bei Ed. von Hartmann lehrt, daß die Interpretation der Psychologie und die Erkenntnis der Metaphysik stets in prästabilierter Harmonie stehen, da die Erfassung des Wesens, der seelischen Inhalte die Deutung der Psychologie beherrscht.

c) Das gleiche Ziel verfolgt J. Bovon (Lausanne, † 1904)[1]: er will die freie Innerlichkeit christlicher Erfahrung und die ungebrochene Kraft der geschichtlichen Offenbarung vereinen, er will den Ertrag der religiösen Entwicklung und der theologischen Arbeit zusammenfassen und zugleich dem neuen Dogma[2]) den Weg bereiten. Methodisch hält er sich in den Bahnen Franks. Doch weiß er auch die anders orientierte „Erfahrungstheologie" Ritschls zu verstehen und zu würdigen. Die eigentümlichen Mängel und Widersprüche der Frankschen Methode treten stark hervor: das Hin und Her zwischen einer Wissenschaft der Erfahrung und dem Kriterium der Offenbarung.

Die gleiche Schwierigkeit tritt in dem Problem der religiösen Erkenntnis zutage. Die Erkenntnis, die sich dem Glauben an der Offenbarung entzündet, steht als das Entscheidende voran. Der Weltbegriff des Christentums, die Gedanken über das Wesen des Menschen, die Sünde, die Endvollendung erwachsen aus den originalen und spezifischen Impulsen christlicher Erkenntnis. Und diese einzelnen Linien treffen in dem Einen zusammen: die religiöse Erkenntnis ist eine selbständig in sich geschlossene Erkenntnis eigener Art. Doch über diese Umkreise geht er hinaus. Die Scheidung einer Glaubenserkenntnis und einer objektiven Erkenntnis theoretischer Vernunft ist ihm zu radikal. Denn auch der Wissenschaft entgeht das An-sich, — wer weiß um das Wesen der Materie! Das An-sich zeigt sich nur in seinen Manifestationen. Doch die Identität, nicht beweisbar, ist eine notwendige Annahme. Freilich bleibt die Meta-

1) Vgl. Etude sur l'oeuvre de la rédemption, Teil II La formule dogmatique 1895 in zwei Bänden (Teil I umfaßt die Neutestamentliche Theologie, vgl. Chapuis RL 1895, Teil III die Ethik, vgl. Frommel RL 1899). — Die Einleitung: Begriff des Dogmas, Methode der Dogmatik; das System: 1. l'homme, fils de Dieu (les origines); 2. —, rebelle (le péché); 3. —, sauvé (la grâce); 4. —, dans la gloire (l'éternité).

2) Zum Zweck einer wirklich durchgreifenden Apologetik und zu innerer Einheitlichkeit der religiösen Erkenntnis.

physik orientiert und normiert an der überragenden Erkenntnis christlicher Religion. Er will keine „allgemeine Metaphysik mit ihren Illusionen und Träumen". Doch in eigener Logik der Sache überwuchert die Metaphysik, ohne daß etwas Rechtes herausspringt, weil das unmittelbare Zutrauen zur Metaphysik fehlt. Das tritt in den seltsamen Betrachtungen über die göttliche Psychologie (1, 235) hervor, die der Trinität die spekulative Basis schaffen sollen. Vor allem in der Christologie. Hier wird die Metaphysik auf die Identität des Wahrhaft-Menschlichen und des Vollkommen-Sittlichen (Ch. Secrétan) gestellt und damit religiös die Linie Ritschl (— Chapuis) eingehalten [1]). Im Gedanken der vollkommenen Offenbarung tritt die religiös-mystische Seite der Offenbarung Gottes in ihrer Tiefe zurück. Das Verständnis der geschichtlichen Offenbarung steht unter dem Grundzug der altreformierten Christologie: Gott steigt herab, der Mensch steigt hinauf, eine allmähliche Durchdringung vollzieht sich. Den Glauben an den Erhöhten charakterisiert das Wort Calvins: le Seigneur vestu de l'Evangile. Doch dies ist nicht in Klarheit und Festigkeit durchgeführt. Denn wenn wir das Ganze überschauen: es ist ein wunderliches Nebeneinander und Hin und Her zwischen den Gedanken der Offenbarung und des Logos, zwischen Ethischem und Metaphysischem in Zielen und Impulsen, zwischen Metaphysik als Deutung des Wesens und Metaphysik als Ahnung ewiger Hintergründe.

Schärfer und energischer sind die Linien im Gottesbegriff [2]) angelegt. Es ist eine Notwendigkeit menschlicher Vernunft, hinter allem Wechsel und Werden im Weltall das Unveränderliche, Ewige,

1) Charakteristische Einzelzüge: Christus als Mittler bei dem Vater gebührt Anbetung, doch in ihm hat Gott sich offenbart, so ist es Verehrung Gottes selbst. — Christus wirkt durch seinen Geist, d. h. „der Vater handelt, zur Verwirklichung des Heils, bei den Gläubigen in Kraft des vom Erlöser vollbrachten Werkes". — Joh. 8, 58 (ehe denn Abraham ward . . .) ist keine metaphysische Aussage, sondern in historischer Psychologie zu verstehen; es ist eine Stunde, wo ihn das Gefühl für seine Einheit mit dem Vater durchdringt und wo er über dem steht, was in der Zeit geschieht.

2) Charakteristisch ist der Aufriß der Gotteslehre (I 224 ff.): Das Problem der Gotteserkenntnis ist vorerst: wie erscheint der Vater Jesu Christi in Hinsicht auf das All im allgemeinen, also ohne die Erfahrung der Sünde und Gnade (Trennung der Eigenschaften nach Schleiermacher). — 1. Die expérimentation sensible führt auf die Begriffe: erste Ursache, höchstes Ziel, das Unendliche; genauer als negativ-metaphysische Attribute im Kontrast zur

Unendliche, Absolute zu ahnen und zu suchen. Aber dieses Absolute, Gott, ergreifen wir in seinem Wesen nur im Evangelium. Jene Ideen sind nur regulatives Prinzip aller Begriffe von Gott und Menschheit, nur die Grundierung, nicht die Kontur und Form des Bildes. Daher sind ihm die metaphysischen Attribute Gottes nur Voraussetzung und Abgrenzung zu den sein eigentliches Wesen erst erschließenden Attributen der Persönlichkeit. Doch diese methodische Festigkeit wider spekulative Konstruktion versagt in der Durchführung selbst.

Es tritt hiebei im Gottesgedanken charakteristisch eine doppelte Wendung in den religiösen Impulsen und Ideen zutage: das Absolute und das Persönliche im Gottesbegriff. Damit berührt sich im tiefsten der Gedanke, der für Bovon vor allem bedeutsam ist: die Erkenntnis der Religion in ihrer Polarität, in der Paradoxie dogmatischer Antinomien und in der Spannung innerster religiöser Lebenskräfte. Er entwickelt seine Theorie nicht religionsgeschichtlich, sondern aus der christlichen Religion; der Normbegriff ist ihm auch Wesensbegriff. Glaube ist freie Hingabe an Gott: an das Absolute, das zugleich Persönlichkeit ist. Daher reflektiert sich diese Beziehung auf Gott in dem Bewußtsein: ich bin als Geschöpf abhängig, und zugleich in dem Bewußtsein: ich bin als ethisches Geschöpf frei. Es sind nicht zwei Seiten eines Grundgefühls, für die nachträgliche Betrachtung auseinandergelegt, sondern zwei Pole der Religion, zwei Wesenszüge des Ich: das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott (Schleiermacher) und das Gefühl der Würde und Frei-

Welt (dies ist ihr Wert): Gott ist entnommen der Zeit, dem Raum und daher dem Wechsel, der unser Leben erfüllt; dieser letzte Gedanke positiv gefaßt führt zu dem positiv-metaphysischen Attribut wirksamer Allgegenwart, die in Hinsicht auf den Raum als Allmacht, in Hinsicht auf die Zeit als Allwissenheit sich entfaltet. — 2. Die expérimentation personnelle, ausgehend von der Tatsache des eigenen persönlichen Lebens, erfaßt Gott als Persönlichkeit. Damit gewinnt die letzte Reihe der Attribute die persönliche Bestimmtheit in den Begriffen: Weisheit, Freiheit, Wahrhaftigkeit. Und von hier aus wird die letzte abschließende Gotteserkenntnis gewonnen in den eigentlich religiösen Attributen: Heiligkeit — dem ethischen Bewußtsein entsprechend, und Liebe — dem religiösen Bewußtsein entsprechend. — Unter der Erfahrung der Sünde und Gnade — denn für Gott geht beides zusammen unter dem Gesichtspunkt seines Ziels —: la iustice (als conformité à l'ordre, d. h. in ihrem Ziel für die Menschheit: volonté redemptrice) — dans la sainteté (colère): il se distingue, — dans l'amour: il se donne (I 458 ff. 502 ff.).

heit des Menschen (Kant), der frei sich Gott gibt. Die Religion ist die logisch stets unmögliche, doch im christlichen Glauben lebendig wirksame Synthese dieser Wesenszüge, die er (befremdlich genug) als Frömmigkeit und als Ethik charakterisiert. Dem entspricht als höchstes Gut: Heil und Heiligkeit. Jedes setzt das andere voraus.

Daher die Antinomien der Dogmatik. Vor allem im Gottesbegriff. Die christliche Religion bewahrt die Klarheit und Festigkeit ihres Wesens nur in der Gewißheit eines himmlischen Vaters und zugleich in der Gewißheit einer absoluten Souveränität. Diese Polarität steht als tiefster Grundzug hinter allen Einzelgegensätzen. Das Gleiche in der Idee der Schöpfung: ist die Welt von Ewigkeit her? oder ist sie mit der Zeit selbst geschaffen? Eine wissenschaftliche Theorie ist unmöglich. Doch der Glaube weiß: Gott und Welt sind in sich geschieden und die Welt steht in absoluter Abhängigkeit von Gott. Ebenso die Probleme in der Lehre von der Sünde. Denn die Sünde ist letztlich unsere Natur, die wir notwendig überkommen, und zugleich unsere Tat, — hier die Allgemeinheit (sozialer Kollektivismus), dort Verantwortlichkeit (individueller Personalismus) [1]). Diese Spannung weltweiter Zusammenhänge und persönlichster Erkenntnis umfaßt und vereint das Erleben des Christen. Der gleiche Widerspruch tritt im Zentrum der christlichen Religion hervor: Gnade und Freiheit, — ein Widerspruch und doch zugleich religiöse Wirklichkeit. Schon die Verknüpfung mit dem Werke Christi zeigt diesen Doppelcharakter: ethisch angesehen ist es eine persönliche Tat, die als Voraussetzung und Vorbedingung auf das eigene Erleben der Menschen wirkt, mystisch ist in ihm die Erlösung der Menschheit vollendet. Von hier aus geht er auf Christi Person zurück (vgl. Lobstein). Der Erlöser muß Gott sein: das Heil kommt von Gott; er muß Mensch sein: das Heil vollzieht sich im Menschen. Antinomie und Spannung gestalten auch den Charakter des religiösen Erlebens: das Werden des Christen. Es ist eine Tat Gottes: die prinzipielle Befreiung von der Sündenknechtschaft, und eine Tat des Menschen: die ethische allmähliche Verwirklichung. Der grundlegende Gedanke ist die Rechtfertigung: sie ist ein Moment der Wiedergeburt (imputatio, acte initial, mystère religieux) und

1) Die Scheidung von Sünde (Uebertretung des Gottesgesetzes) und Schuld (Zurechnung nach dem Maß des Bewußtseins) wird vollzogen, doch ist dieses Problem nicht in seiner Tiefe empfunden und daher nicht in seiner Tiefe angefaßt.

zugleich ein Glied in unserer Bekehrung (communicatio, travail progressif, moral). Schärfer als hier blickt die ursprüngliche reformatorische Position in der Antinomie durch, die im Calvinismus die Erkenntnis des Heils ausspricht: Entschiedenheit des Glaubens an die Prädestination und zugleich unbedingte Strenge und Kraft des sittlichen Ziels. Doch für ihn ist in psychologischem Verständnis jene Entschiedenheit die letzte Erkenntnis des Gläubigen als regressiver Schluß. So charakterisieren die Gegensätze das Wesen des religiösen Erlebens und das dogmatische System [1]).

Unausgeglichenes und Widerspruchvolles läßt die großen Linien seiner Theologie oft zurücktreten. Von seiner zögernden, nicht selten unentschiedenen Art gilt: le brouillard intervient, le lecteur s'inquiète, il perd le fil et la route (Chapuis). Doch sind diese Mängel oft einseitig übertrieben. Lebendig und charakteristisch ist der Gedanke, daß die Polarität der Religion in den Antinomien des Dogmas sich Ausdruck schafft. Es ließen sich im einzelnen viele Fragezeichen setzen. So ist der Gedanke der Rechtfertigung in seinen tiefsten Impulsen verkannt. Denn er gibt der bleibenden religiösen Orientierung im Christentum Ausdruck: worauf gründe ich meine Gewißheit eines gnädigen Gottes? Diese stete innere Normierung des Glaubens: innere Begründung und Begrenzung darf nicht zugunsten katholisierender Neigungen verkannt werden; denn sie kann durchaus sich mit dem religiös-ethischen Verständnis des Glaubens selbst (Tat Gottes, Tat des Menschen) und dem Verständnis der Rechtfertigung als Kraft sittlicher Wiedergeburt verbinden. Zudem tritt oft hervor, daß der Durchführung jenes Grundgedankens viel Schematisches anhaftet. Doch auch die Deutung der Religion selbst in ihrer Polarität ist seltsam. Bewußtsein und Erkenntnis des Notwendigen und Zwingenden in der Seele wird hier auf die Frömmigkeit bezogen. Doch ist Frömmigkeit nicht auch Entfaltung

---

1) Aehnlich wiederum in der Lehre von der Kirche: Die extremen Linien des Katholizismus dépendance und collectivisme und des Darbysmus liberté und individualisme vertreten die Wahrheit der Gedanken: die Kirche als Leib Christi (religiös) und als werdende historische Größe (ethisch). Und schließlich in der Eschatologie: éternité des peines und rétablissement final, beides biblisch bezeugt, beides innerhalb der weiterführenden Linie unserer gegenwärtigen Erfahrung, doch diesmal ohne Lösung im Erleben des Glaubens, da hier das dem Glauben Unzugängliche und Unerklärliche in Frage steht.

der freien Kräfte und Ziele, Werte und Inhalte persönlichen Lebens? Der Drang des Lebens zum Leben: zur Erschließung des Wahrhaft-Menschlichen und zur Erfassung des Göttlich-Geistigen, die Frage wozu? wohin?, Gedanke und Impuls des Zieles, — auch das ist Frömmigkeit. Und umgekehrt die Zusammenordnung von Freiheit und Ethik. Ruht für christliches Bewußtsein sittliches Wesen und Wollen nicht in Grund und Ziel auf der Abhängigkeit von Gott? Oder in anderer Wendung des Gedankens: trägt die Welt der persönlichen Werte und Inhalte, diese Welt der Freiheit, nicht in sich die Beziehung auf das Ewige, Unendliche, Absolute? Trotz diesen starken Bedenken, die hier nur angedeutet werden konnten, bleibt dennoch wertvoll das Bewußtsein für das Paradoxe der Religion in seiner Kraft und Tiefe, das Gefühl für die wirkungsmächtige Ursprünglichkeit religiösen Lebens, die über die Synthesen der Systeme hinausragt. Denn es ist Verständnis für das Ueberragende des Gottesgedankens, wie es von Kierkegaard aus Heim betont hat: der Gottesgedanke ist die innere Möglichkeit und Aufhebung zugleich für alle Antithesen der Erkenntnis. —

Die neueste Phase der Metapysik, die Philosophie Bergsons[1]), ist in ihrer Entwicklung noch unmittelbare Gegenwart: noch sind die Ziele, Metaphysik des Absoluten und Religionsphilosophie, nicht deutlich. Er tritt ein in die Kämpfe des philosophischen Idealismus wider die Allherrschaft mathematisch-mechanischer Wissenschaft. Doch es gilt für ihn nicht, neben dieser Wissenschaft ein eigenes Gebiet des Lebens und der Erkenntnis zu sehen und zu achten (Sabatier, Ménégoz). Es ist auch nicht an sich der Typus der Mystik. Wenngleich mit beiden Bewegungen die innere Berührung deutlich ist. Sondern wie er von der Biologie — anders als der Pragmatismus und doch nicht ohne Zusammenhang mit ihm — die entscheidenden Anregungen empfangen hat, so will er vor dem Forum der Wissenschaft die Ungültigkeit eines absoluten Determinismus dartun (vgl. Boutroux). Denn der Mathematik, der Wissenschaft des Raumes und der Wissenschaft des Determinismus, ist in sich das biologische „Gesetz" des Lebens unzugänglich: die Wirklichkeit als Entwicklung, als ewiges Werden und Sichwandeln, d. h. als

1) Vgl. die Uebertragungen: Einführung in die Metaphysik 1909; Die schöpferische Entwicklung 1912. — Zur Kritik: Bornhausen ZThK 1910, 39; Benrubi in Deutsche Rundschau 1911, 388; Schoen in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik Bd. 145 H. 1 (Februar 1912).

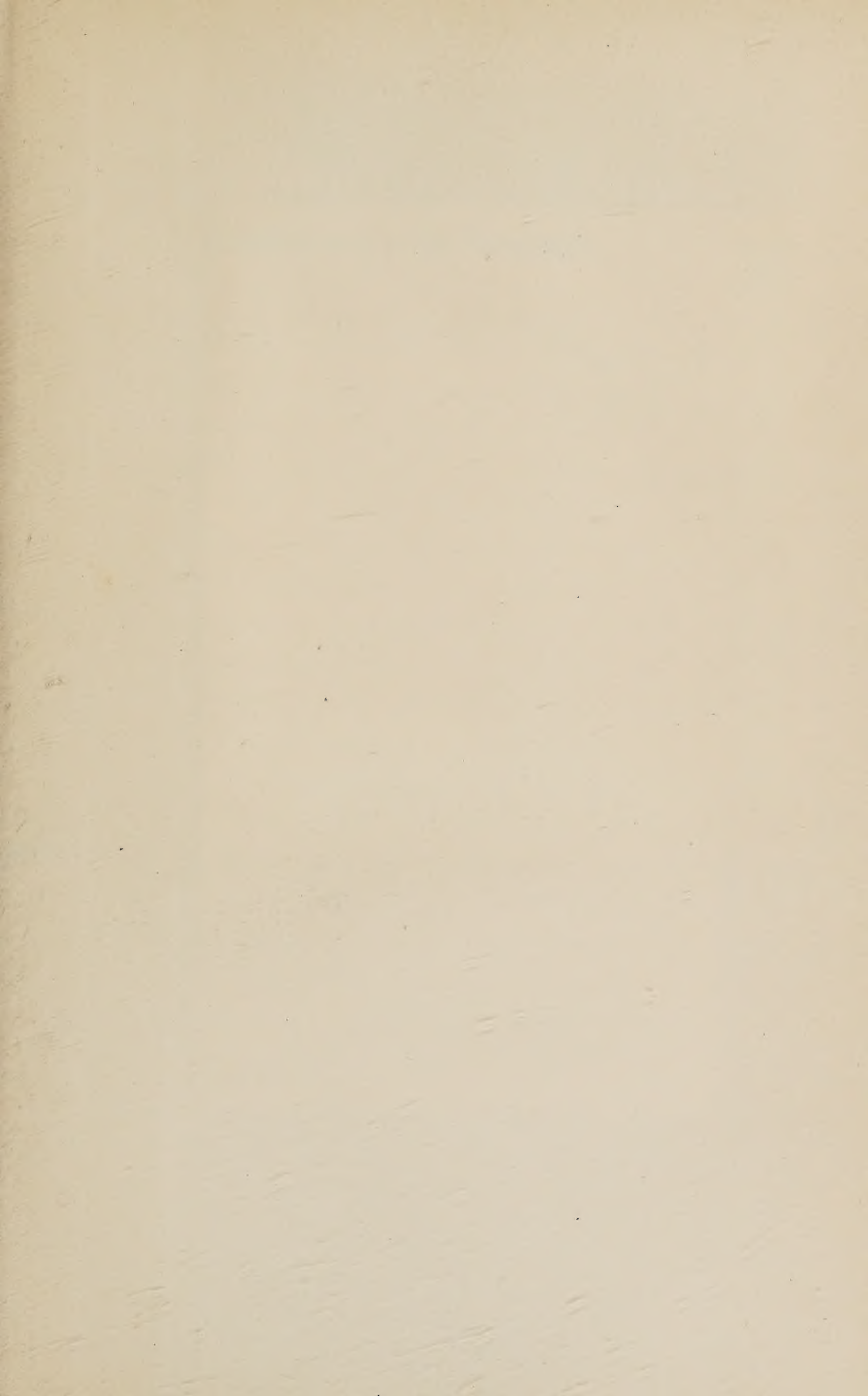
„reale Zeit“, im Gegensatz zur Zergliederung in kleine und kleinste Etappen und denkender Bewältigung und Erfassung auf diesem Wege. „Die Zeitwirklichkeit prägt dem Lebendigen ihre Zeichen ein.“ So ist das Leben als creatio continua, als das Ewig-Schöpferische unberechenbar in sich, auch nicht nach Ziel und Zweck zu erfassen, denn diese Gedanken sind nur Mittel geistiger Bewältigung, doch in sich selbst der Entwicklung unterworfen. Daher ist das Leben in seinem Eigensten, in seiner Unmittelbarkeit und Schöpferkraft dem Intellekt unzugänglich. Nur die Intuition, die Einfühlung, kann von innen heraus, vom eigenen Bewußtsein freien schöpferischen Geistes aus, dem Geheimnis des Lebens nahekommen. Das Unfaßbare des Werdens, des Schöpferischen kann intuitiv gefühlt werden, doch diese Intuition kann in Gedanken, Formeln, Begriffen nur in Deutungsversuchen ausgesprochen, in Spannungen ergriffen werden.

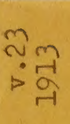
Diese Elemente der Philosophie ergreifen mit leidenschaftlicher Stimmungsgewalt viele Seelen: wider das Absolute mechanisch-mathematischer Wissenschaft und hierin in innerem Zusammenhang mit den Impulsen aller Religion; und doch auch in Antithese wider geschichtliche Religion (die geschichtlichen Formen des Christentums); und zugleich in Antithese gegen die Formen pantheistischer Mystik und idealistischer Metaphysik, die in der Geschichte bisher wirksam gewesen sind, denn hier schafft die Uebermacht des Entwicklungsgedankens eine andere Wendung der Gottesidee und des Weltbegriffes und daher der religiösen Orientierung. Eine Fülle von Fragen taucht auf. Wird diese Wendung der Philosophie eine Auflösung der religiösen Erkenntnis in sich tragen: eine Negation aller geschichtlichen Formen der Religion, so daß nichts bliebe als „freischwebende“ religiöse Stimmung, das Untergehen aller wirksamen und charakteristischen Impulse der Religion in die Unlebendigkeit und Unkräftigkeit einer allgemeinen unklaren Begeisterung am Vagen und Grandiosen? Oder wird diese Phase der Entwicklung sich zu einer Idee des Absoluten abklären, wie sie etwa Troeltsch vertritt, und zu einem Voluntarismus, für den die Erkenntnis Exponent: Ausdruck und Motiv zugleich, Selbstaussage des Willens ist? Das heißt: Wie wird die Wirklichkeit des Absoluten für Ethik und Religion und damit das Problem der Wahrheit Form und Gestalt gewinnen? Wird die naturalistische Wendung in dieser Philosophie, die von der Biologie aus den Monismus anstrebt und im geistigen

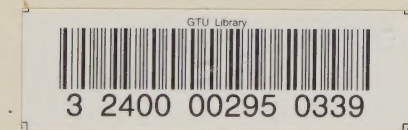
Bewußtsein nur frei und klar das Geheimnis aller Wirklichkeit ergreift, oder wird der ethisch-idealistische Zug sich in Grundierung und Gepräge des Neuen durchsetzen? Diese Fragen sind bei Bergson noch verhüllt und verschiedener Deutung fähig, denn sie sind noch nicht eigentlich aufgenommen. Schon ist die tiefe und weite Wirkung dieser Theorie im französischen Modernismus deutlich und ein charakteristisches Moment der Entwicklung; doch welche Bedeutung Bergson für den Protestantismus gewinnen wird, läßt sich noch nicht übersehen.

Wenn wir auf die Entwicklung des Jahrhunderts zurückblicken: es ist eine Spiegelung des religiösen Problems in mannigfachen Reflexen, in verschiedenen geschichtlichen Bildungen. In aller Schärfe tritt hervor, wie das religiöse Problem im Anschluß an die geistigen und seelischen Kräfte der christlichen Religion für die Gegenwart wirklich Leben und Gestalt gewinnt, wie der Kontakt mit einem philosophischen Idealismus (der in sich mannigfacher Deutung fähig ist) dem Christentum die geistige Weite in der Bewegung der Kultur sichert, und wie anderseits der innere Zusammenhang mit den radikalen, kritischen, „pessimistischen" Kräften des Ursprünglichen und Unmittelbaren allein die seelische Macht der christlichen Religion bewahrt.

Namenregister.




v.23
1913


GTU Library
3 2400 00295 0339

